UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00265208 9

Академия Наук СССР
Институт Литературы (Пушкинский Дом)

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ

АЛЕКСАНДРА НИКОЛАЕВИЧА

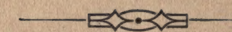
ВЕСЕЛОВСКОГО

Том шестнадцатый

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА 1938 ЛЕНИНГРАД

Собрание сочинений Александра Николаевича Веселовского
Серия V, том 1-й

ФОЛЬКЛОР и МИФОЛОГИЯ

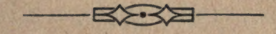


ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА 1938 ЛЕНИНГРАД

А. Н. ВЕСЕЛОВСКИЙ

СТАТЬИ О СКАЗКЕ

1868—1890



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА 1938 ЛЕНИНГРАД

Настоящий том подготовлен к печати Фольклорной комиссией при Институте этнографии под редакцией
М. К. АЗАДОВСКОГО и В. Ф. ШИШМАРЕВА.

Ответственный редактор В. М. Жирмунский

Технический редактор Д. С. Бабкин
Ученый корректор В. А. Заветновский

Сдано в набор 3 марта 1937 г. Подписано к печати 24 января 1938 г. — VIII + 368 стр. — Формат бум. 60×92 см.— $23^1/_2$ печ. л.— 41664 тип. зн. в 1 печ. л. 22,25 уч.-авт. л. — Тираж 8225. — Ленгорлит № 490. АНИ № 72. — РИСО № 630. — Заказ № 303.

Типография Академии Наук СССР.
Ленинград, В. О., 9 линия, 12

ОГЛАВЛЕНИЕ

СПИСОК ЗАМЕЧЕННЫХ ОПЕЧАТОК

Страница	*Строка*	*Напечатано*	*Следует читать*
25	3 сверху	невелле	новелле
67	4—5 снизу	Priloz historij Koyczewnosti Prehgoson	Prilozi historii kniżewnosti naroda hrv. i srb.
104	14 »	обычном	облачным
151	4 »	Gesterley	Oesterley
193	19 снизу	г. Сумнова	г. Сумцова
197	3 »	реческую	греческую
264	1 сверху	«Очерки	«Очерк
297	8 снизу	Гастон Париса	Гастон Парис
308	2 »	Ledends	Legends
311	16 »	совпадает	выпадает

Собр. соч. А. М. Веселовского, т. XVI.

Подготовка текста и комментарий Н. П. Андреева.

Stanislao Prato, La leggenda del tesoro di Rampsinite nelle varie redazioni italiane e straniere 185 316

Подготовка текста и комментарий Н. П. Андреева.

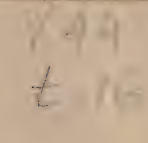
Rumänische Märchen, übersetzt von Mite Kremnitz . 191 319

Подготовка текста и комментарий Н. П. Андреева.

Kolmačevsky, L. Das Tierepos im Occident und bei den Slaven 204 322

Подготовка текста С. А. Акулянц и Н. П. Андреева; комментарий Н. П. Андреева.

Настоящий том подготовлен к печати Фольклорной комиссией при Институте этнографии под редакцией



ОГЛАВЛЕНИЕ

	Тексты	Примечания
Предисловие	VII	
Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса	1	261
Подготовка текста и комментарий Б. В. Казанского.		
Сравнительная мифология и ее метод	83	289
Подготовка текста и комментарий В. Я. Проппа.		
Джузепе Питрэ и его Библиотека народных сицилийских преданий	128	295
Подготовка текста и комментарий М. П. Алексеева.		
Индейские сказки	137	304
Подготовка текста и комментарий Б. А. Ларина.		
Сказки об Иване Грозном	149	309
Подготовка текста и комментарий М. К. Азадовского.		
Малорусские народные предания и рассказы	167	313
Подготовка текста и комментарий Н. П. Андреева.		
Stanislao Prato, La leggenda del tesoro di Rampsinite nelle varie redazioni italiane e straniere	185	316
Подготовка текста и комментарий Н. П. Андреева.		
Rumänische Märchen, übersetzt von Mite Kremnitz	191	319
Подготовка текста и комментарий Н. П. Андреева.		
Kolmačevsky, L. Das Tierepos im Occident und bei den Slaven	204	322
Подготовка текста С. А. Акулянц и Н. П. Андреева; комментарий Н. П. Андреева.		

	Тексты	Примечания
Sagen und Märchen der Südslaven, in ihrem Verhältniss zu den Sagen und Märchen der übrigen indogermanischen Völkergruppen, von Dr. Friedrich S. Krauss	208	330
Подготовка текста С. А. Акулянц и Г. С. Виноградова; комментарий Г. С. Виноградова		
Лорренские сказки	212	337
Подготовка текста и комментарий А. И. Никифорова.		
Сказки Тысячи одной ночи в переводе Галлана . . .	231	347
Подготовка текста и комментарий акад. И. Ю. Крачковского.		
Таблица соответствий номеров сказок Афанасьева в различных изданиях		355
Указатель собственных имен и названий художественных произведений		356
Указатель персонажей		364

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ТОМУ ПЯТОЙ СЕРИИ

Настоящим томом открывается пятая серия полного собрания сочинений А. Н. Веселовского, объединяющая его исследования по фольклору и мифологии. В первый том включены статьи и рецензии, посвященные вопросам изучения сказки; остальные статьи, рецензии и заметки по фольклору и мифологии составят содержание следующих томов этой серии. Согласно общему плану издания сочинений А. Н. Веселовского материал в данном томе расположен в хронологическом порядке; статьи на иностранных языках печатаются в подлиннике (но с добавлением переводов, включенных в состав примечаний).

Во многих случаях статьи А. Н. Веселовского были опубликованы очень небрежно, с многочисленными опечатками. Все исправления последних, сделанные в настоящем издании, обычно не оговариваются и только в некоторых случаях внесены в косые скобки; всякого же типа исправления и дополнения библиографического характера: восполнение названий цитируемых работ, года, страницы, не указанные Веселовским, и т. п. ставятся в квадратных скобках. В отличие от предыдущих выпусков, в настоящем томе значительно расширены примечания.

В подготовке текста и комментировании принимали участие: М. К. Азадовский, С. А. Акулянц, М. П. Алексеев, Н. П. Андреев, Г. С. Виноградов, акад. И. Ю. Крачковский, Б. В., Казанский, Б. А. Ларин, А. И. Никифоров, В. Я. Пропп; указатели составлены П. И. Калецким, переводы немецких статей Веселовского выполнены С. А. Акулянц.

1868

Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса

(По поводу итальянских сказок)

1. Volksmärchen aus Venetien, von G. Widter, A. Wolf und R. Köhler Jahrbücher für romanische und englische Literaturgeschichte, VII, 1, 2, 3. 1866. [Lpz., стр. 1—36, 121—154, 249—290.]

2. Italienische Märchen, mitgeteilt von H. Knust, ibid., VII, 4. [1866, стр. 381—401.]

3. Italienische Volksmärchen, von R. Köhler, ibid., VIII, 3 [1867, стр. 241—270.]

4. Christian Schneller, Märchen und Sagen aus Wälschtirol. Ein Beitrag zur deutschen Sagenkunde. Innsbruck. Wagner. 1867. [VII+256 стр.]

I

Среди полного пренебрежения, в котором до сих пор находилось и отчасти еще находится в Италии изучение народных мифов*, нельзя не порадоваться появлению трех сборников итальянских сказок, которыми подарила нас недавно неутомимая германская наука. Еще новая полоса романского мира отвоевана для сравнительной мифологии, расширено поле сравнения и благодаря новым материалам дана возможность более широкого плодотворного наведения: главное условие, обещающее, при участии твердого критико-исторического метода, поднять изучение сравнительной мифологии на степень науки, на которую, к сожалению, она еще не успела стать, несмотря на громадную затрату сил по собиранию сырого материала и на немногие блестящие попытки свести итоги и установить критерий. Мы разумеем здесь труды Куна*, Макса Мюллера* и тех немногих исследователей, которые, как например, М. Бреаль*, вышли из их школы; но пока рядом с ними будут являться такие попытки, как книга Гартунга* или мифологическая энциклопедия Брауна*, еще стоящая на точке зрения

Крейцеровой «Символики», пока такие ученые, как Шварц* и Рохгольц*, уже перешедшие на почву сравнительного метода,
282 будут тратить силы на бесполезное и часто бездоказательное | сведение самых разнообразных данных под предвзятые рубрики, до тех пор мы не видим лучшего средства для выработки научного мифологического критерия, как постоянный подбор фактов. Если это отодвигает цели науки вдаль и удлиняет путь исследования, то все же не ставит ему преград и не отводит его в сторону, а главное, не успокаивает путника призрачными результатами*. В этом именно смысле мы могли назвать вышеуказанные сборники итальянских сказок новым вкладом в науку сравнительной мифологии.

И в другом еще смысле появление их представляет интерес: до сих пор остаткам народного сказочного эпоса в истории итальянской литературы и итальянского развития не было отведено никакого места. До сих пор было напечатано там и сям лишь несколько одиноких сказок, да упомянуто о местных обычаях и обрядах в приложениях к некоторым сборникам песен; в последнем отношении несколько глав из Antichità Italiane Муратори еще продолжают служить главным источником сведений; но о том, какое богатство поэтического суеверия еще скрывается под спудом, в старых рукописях, в виде рецептариев, суеверных примет и заклинаний, напутственных молитв и детских напевов, обо всем этом некому да и некогда подумать*. Разумеется, от всего этого нечего ожидать той цельности мифического мотива, какую мы привыкли находить в поэтических памятниках того же рода в северных литературах. Италия пережила больше нашего, и оттого там на первобытную основу легло больше слоев; Риму было ближе приглядываться к остаткам ветхого человека, и он уже на Феррарском соборе осудил поганские обычаи. Оттого в Италии языческие формулы скорее и прочнее заменились христианскими, и католицизм положил свою печать на все поэтическое суеверие язычества. В одном рукописном лечебнике XIV века, в числе других заговоров на кровь, мы нашли следующие, на случай, если бы ни один из прочих не подействовал: «Io ti comando, sangue, de parte di Giesù Cristo che venne in crocie, che tu istea fermo nella vena tua, come istette Giesù Cristo nella fede sua. Amen»; или: «Ancora se no ristesse, lègagli il dito grosso della mano manca trall'uno nodo all'altro e bene istretto; e se questo non giovasse, lègagli quello del matrimonio nel medesimo modo, e anche

iscrivi nella testa a chi escie il sangue: consumatum est». Может быть, евангельское слово заменило здесь какое-нибудь более древнее заклятие, которое если и не привело бы нас в такую нетронутую раз|ложением языческую старину, как например, 283
«Мерзебургские отрывки»*, то все же перенесло бы в дохристианскую пору, к последним трепетаниям языческого мира, к демонологии и фессалийским ведьмам Апулея*, которых еще так живо напоминают римские колдуньи времени Петра Аретина. При чарующем свете луны они выходят, полунагие, на тайные поиски, крадутся на кладбище, либо на лобное место, за веревкой или башмаками висельника; краденым ножом чертят странные резы, варят волосы и обрезки ногтей на огне, похищенном из лампады у распятия, делают фигуры из воска или бронзы и, пронзая их на том месте, где сердце, припевают волшебные слова:

Prima che'l fuoco spenghi,
Fa che a mia porta venghi,
Tal ti punga il mio amore:
Quale io fo questo cuore.

Очевидно, это любовный заговор, может быть, несколько более изящный, чем русское заклинание, напечатанное г. Н. Тихонравовым*,[1] но все же относящийся к тому же кругу двоеверных представлений (чтобы не сказать больше), потому что в чарующей песне римской колдуньи нет и следа христианства, или, лучше сказать, оно продолжает существовать лишь как отрицание. Чем более крепла новая религия, подчиняя себе сознание масс, тем более пряталась в тень и уходила в демономанию обрядовая сторона язычества, если только она не успела еще окаменеть в примете, в местном сказании, в темных подробностях сказки. Удаляясь друг от друга, христианство и язычество тем яснее взаимно отрицали себя: с высшим развитием церковной власти в XVI веке совпадает и высшее развитие демономании; тип мага, сделавшийся вместе с собором злых духов необходимою принадлежностью так называемого христианского чудесного в ложноклассической эпопее, ведет свое начало именно от этой поры. Как будто под влиянием возродившейся любви к древней науке и древней

[1] Летописи русск. литер. и древности, т. III, смесь и библиография, стр. 92—93; сл. также т. IV [стр. 75], в числе заговоров, сообщенных Афанасьевым, № 2 a, b, c.

жизни, которая характеризует эпоху Возрождения, окрепло
и древнее язычество, продолжавшее держаться в народе. В высшем
своем выражении эпоха Возрождения, в самом деле, есть не что
284 иное, как протест про|тив средневекового христианского развития,
протест во имя свободы мысли против схоластического гнета,
во имя пантеистического натурализма против религии открове-
ния. Нельзя быть более суеверным, чем первые гуманисты
XVI века: вспомним Пико де Мирандола, вспомним странную
обрядность классических пиров и академических сходок в Риме и
Флоренции. Ученое язычество подавало тут руку язычеству тем-
ному, бессознательному, которое еще продолжало существовать,
забытое у народного очага. В XVII веке Микель Анджело Буо-
наротти Младший записывает в своей Tancia несколько любо-
пытных народных заговоров, которых, сколько нам известно,
никто еще не пометил в истории народного суеверия. Вот, между
прочим, заклятье на случай, если кто съест дурной гриб:

Fungo di pino, ch'è nato jarsera,
Ch'e nato jarsera a quell'acquitrino,
Cresci bel fungo, cresci sin a sera,
E sin a sera, e sin a mattutino,
Fetti'l cappello, mettiti la ghera
E cresci tanto e tanto innanzi al sole,
Che guarisca costei dove al duole.

Падучая болезнь, il mal caduco (либо caduto), зовется у тосканских крестьян il mal benedetto вследствие того же евфемизма, который заставляет их и молнию называть la benedetta. «Какое против болезни средство», спрашивают у mon'ы Антонии, и mona Антония сообщает и средство, и формулу заговора:

Io soglio tor dell'unto
A cotesto, e vi spargo su del sale,
Piglio un fuscel di sanguine, e l'appunto,
E poi v'infilzo un formicon coll'ale,
Tuffo'l nel lardo cinque volte almeno,
Poi metto altrui quel formicone in seno.[1]

---

[1] Сл. у Гримма, между формулами Марцелла, cap. 8, p. 58: de manu sinistra muscam capies etc., и cap. 14, p. 103: ad dolorem uvae scribes in charta et collo laborantis in linteolo suspendes: formica sanguinem non habet nec fel, fuge uva, ne cancer te comedat.

Это еще не все; для заговора необходим еще ключ:

Perchè'n tal male altrui
Si mette addosso una chiave di cheto, 285
Ch'egli non senta e non vegga colui
Che glie la metta.

Вот наконец самая формула заклятия, может быть, слегка подновленная в литературной переделке, но в сущности воспроизводящая стиль подобного рода суеверных наговоров: падучая немочь представляется здесь чем-то таинственным, проникающим темною ночью в постель, сквозь крышу:

Benedetto, maladetto
Che trovasti aperto'l tetto
E scendesti al bujo al letto,
E entrasti in questo petto;
Vienne fuor, non ci star più.
Odi tu? senti tu?
Vien tu sù? odi tu?
Vienne via: dammi la mano;
Vienne via pian pian pian piano;
E s'esser non vuoi sentito,
Piglia'n bocca questo dito.

Все эти усилия деревенского знахарства расточаются напрасно над бедной Танчией, которая все еще лежит в обмороке. Суетящиеся около нее женщины не знают что делать. «Что, если ее околдовали?» — спрашивает Тина (S'ella avesse pigliata una malia?).—«И на этот случай у меня есть стих», отвечает mona Antonia:

Io ci so questa bella diceria.
Mi succionno gli orci i sorci,
Mi becconno i polli i porri,
Mi mangionno gli agli i porci.
Io gridava: corri, corri,
E'sorci e'polli, e porci fuggir via.
Malia, malia,
Succinti i sorci,
Becchinti i polli.
Manginti i porci.
Com'e' succionno
Com'e'becconno
Com'e'mangionno
Gli orci, e'porri, e gli'agli mia,

Приведенные нами заговоры низводят нас уже в XVII век; это впрочем видно и по содержанию их, и по стилю. Старые заклинательные формулы, дошедшие до нас в рукописях XIV и XV столетий, отличаются совершенно иным характером; в них гораздо более христианского элемента, по крайней мере,
286 во внешней | обстановке. В этой последней черте, которая, казалось бы, должна обличать их недавность, мы видим, напротив того, доказательство их относительной старины. Припомним прежде всего сущность языческого заговора: что̀ это такое, как не усилие повторить на земле, в пределах практической деятельности человека, тот процесс, который, по понятиям язычника, совершался на небе неземными силами? В этом смысле заговор есть только сокращение, приложение мифа; даже во внешнем складе своем заговор только передает миф; самые древние памятники народных заговоров отличаются эпическою формою: напоминая мифическое происшествие, они как будто призывают его повториться на земле, в угоду людям. Когда-то Водан и Бальдер отправились в лес; конь Бальдера вывихнул себе ногу; заговаривают ее Синтгунт и Сунна, Фрюа и Фолла; одному Водану удался заговор*. Этот рассказ, очевидно воспроизводящий какую-нибудь забытую подробность немецкой мифологии, и, может быть, не лишенный значения в этом круге представлений, должен был служить заклинательною формулой и, как встарь, призывать на больного чарующее слово Водана. Но возможно ли, чтобы сохранились подобного рода языческие формулы из первой поры введения христианства? Нам кажется, что ответ на это может быть только отрицательный. Если «Мерзебургские отрывки» и еще немногие другие того же рода дошли до нас с почти нетронутою свежестью языческого колорита, то это чистая случайность. В то время как они записывались, церковь еще не покидала своей завоевательной деятельности и из-под меча Карла Великого зорко следила за последними вспышками вымиравшего язычества. К тому же грамотность была исключительно в ее руках; духовному не пришло бы на ум записать языческую молитву, разве по какому-нибудь случаю и где-нибудь на обертке рукописи; другим этого не позволила бы церковь; а если бы и позволила, то на тех же условиях, на каких она допустила сохранение многого языческого под личиною христианства: как иные христианские праздники удержали за собой весь мифический обиход языческих торжеств,

так в древней формуле заговора старые боги должны были уступить новым высшим силам. Изменились, разумеется, одни только имена; не изменились ни содержание, ни эпический мотив. В этом вся сущность средневекового двоеверия: ревностно блюдя свою власть среди борьбы за свое существование, церковь не могла терпеть рядом с собою открытой проповеди иной веры; но этим формальным требо|ванием церковь и ограничивается и частью 287
от бессилия, частью от неведения принуждена довольствоваться чисто внешнею уступкой, в сущности ничего не изменяющею. Только позже, когда ее влияние установится и ее власть будет упрочена, может она безбоязненно встретиться с такими языческими порывами, как заклинание римской ведьмы, где нет ни одного христианского имени, которое бы его освящало, хотя в то же время в нем стерты совершенно почти и старые мифические мотивы. Как бы то ни было, мы думаем, что преобладающее участие христианского элемента в старых заклинательных формулах вовсе не может служить критерием их меньшей старины; напротив того, когда дело идет о формулах, сохранившихся в рукописных памятниках, христианский колорит послужит нам одним из доказательств их сравнительной древности, потому что под его прозрачным покровом мы всегда склонны подозревать притаившуюся языческую основу. Так «Мерзебургский отрывок» был найден Гриммом в восьми позднейших редакциях, в которых имена Одина и Бальдера уже заменены именами Иисуса Христа и богородицы.

В какой мере такое критическое положение применимо к христианской обстановке древне-итальянских заклинательных формул, это мы сейчас увидим. Пока заметим, что последние исследования в области сравнительного суеверия дали слишком широкое место мифической гипотезе. Чтобы допустить такую гипотезу при толковании мелких подробностей обряда и сказки, необходимо, чтобы за ними вдали стояла прочная основа народного мифа и чтобы связь между ними и мифом не была порвана, а переходные пути можно было бы узнать. Если не исполнено ни одно из этих условий, толкование всегда будет шатко, потому что не будет точки отправления. Известны в северных мифологиях сказания о странствующих богах; встретив подобную черту в позднейшей сказке и заговоре, легко было бы привязать ее к древнему ее корню; христианская оболочка упала бы сама собою. Но как объяснить такую черту в заговорах, совершенно

схожих по мотиву странствования, какие часто попадаются в латинских и старо-итальянских текстах? Вот несколько примеров из рукописей XIV—XV вв.; они писаны прозою, но рифмованные строки сохранились, может быть, по смыслу incanto, о котором говорится в первом заклинании:

Messere Domenedio e San Piero per una via s'andavano in una donna si si riscontravano, che forte piangieva e gridava. Disse
286 Domeneddio a San Piero: | che à quella donna che piangie e grida? Dicie che à il suo figliuolo che si muore di mala moria: vieni e segnali lo'ncanto, al nome del padre e del figliuolo e dello spirito santo. S'egli è acierbo, indricto si ritornerà, e s'egli è maturo, inanzi andrà, al nome di Dio e della santa Trinità: perchè primo fu Iddio che la moria fedisse. Al nome del buon Giesù questa moria fedire non possa più. Amen.

В другом заклинании место апостола Петра занимает св. Сикст:

Cristo e Sisto per una via se n'andava (no) e sì si riscontravano in una donna che forte gridava. Cristo disse a Sisto: domanda quella donna quello ch'ell'à, chè sì forte grida? Sisto disse: Donna, che ài tu che sì forte gridi?—Io sio febre terzana et quartana e continova. Cristo disse, a quella febbre che s'andassi via, che glielo comandava Iddio e la gloriosa Vergine Maria. Amen.

Латинский оригинал третьего заговора напечатан в Altdeutsche Blätter, II, 323; в итальянском подлиннике он читается так:

Questa è la'ncantagione che si fa le fedite. In prima si vuole dire tre paternostri e tre Ave Marie e fare partire indi se n'avesse alcuno ch'avesse mangiato carne il sabato; e corpo in lana sudicia, e olio d'uliva, e intignerne e ugnere la fedita, e segnarla in crocie al nome del padre e del figlio e dello spirito Santo, a reverenza della Santa Trinita; e dire questa incantagione tre volte: «Tre buoni frati per una via andavano e nel nosro Signore Gesù Cristo si scontravano. Disse il nostro Signore Gesù Cristo: tre buoni frati, dove n'andate? E que'rispuosino a nostro Signore Gesù Cristo e dissono ch'andavano a monte Uliveto per cogliere erbe per fare unguento per saldare fedite e percosse. Rispuose nostro Signore Gesù Cristo: Tornatevi indiètro e terrete òlio d'uliva e lana sudicia agnellina, e mettete lana in òlio, e ugnete fedite e percosse e direte che non dolga, e puza non racolga, nè nerbo no ratraga, sìcome feciono le piaghe del nostro Signore Gesù

Cristo, che fu fedito e percosso da Lungino, che no dolse, e puza no racolse, nè nerbo no ratrasse. Così faccia questa piaga sìcome fecie al nostro Signore Gesù Cristo.

На первый взгляд нет, кажется, ничего естественнее, как отнести эти эпические формулы к тому ряду заклинаний, которые в христианском покрове таят большее или меньшее сродство с «Мерзебургским отрывком» о лесной поездке богов. Вероятно, так представлял себе и Гримм взаимное отношение между теми и другими, поместив в своей «Мифологии» сходный по содержанию заговор: Petrus, Michael et Stephanus ambulabant per viam (Myth., S. 1184). Между тем оказывается, что подобного рода суеверные молитвы с давних пор были известны в итальянском народе, и св. Бернардин в половине XV века указывал на некоторые из них, как на издавна ведущиеся. В первой проповеди на четыредесятницу он упоминает между прочим о заговоре Tres buoni fratres и еще о другом, который начинался словами: Longinus fuit Hebraeus (Bernard. di Siena, tom. I, Serm. 1, in Quadrages, art. 3 et 2). Очевидно эти заговоры не | занесены в Италию 289
извне, следовательно, не могут опереться на северный миф о странствующих богах. При совершенной разности двух мифологических почв сравнение тут едва ли повело бы к чему-нибудь другому, кроме признания того результата, что при схожих условиях мифический процесс может независимо повториться на двух совершенно различных почвах и вызвать одинаковые формы. Мы считаем необходимым *остановиться на этом* обстоятельстве. Нам кажется, что в новейших исследованиях средневекового суеверия, при непременном желании добраться, во что бы то ни стало, до мифического зерна (даже там, где оно не существует), обращается слишком мало внимания на физиологию народного творчества, и тем самым упускаются из виду очень многие жизненные его процессы. Упущена из виду та *пластическая сила*, которая творит в сказке, песне, легенде, не столько развивая их внутреннее содержание (что собственно и подлежит мифологической экзегезе), сколько их чисто формальную сторону. В сказке, песне, заговоре не все имеет мифический смысл; многие подробности, эпизодические вставки, повторения и общие места, переполняющие произведения подобного рода, могут быть объяснены единственно тою силою фантазии, которая творит ради самого творчества, без всякого отношения к развитию затаенной внутри мифической основы. Чем более теряется сознание этой основы,

чем чаще меняется мифологическая почва, например, при смене одной религиозной системы другою, тем более открывается простора самостоятельному действию этой пластической силы, не связываемой более внутреннею потребностью точно выразить содержание поблекшего мифа; тем осторожнее надо прибегать к мифологической экзегезе при толковании таких памятников народного суеверия, которые, выдержав несколько переходов религиозного сознания, далеко отошли от своей первоначальной почвы. Нет сомнения, что во многих легендах и заклинаниях двоеверной поры христианские мотивы не более как оболочка, и что старое язычество продолжает в них жить, прикрывшись новыми именами. Но на столько же несомненно и то, что, например, пластическая сила христианского эпоса была так сильна, что могла создать из самой себя целый круг поэтических произведений, разнообразно развивших главные повествовательные мотивы этого эпоса. Так, легенды об известных святых вызывали появление других легенд, подобных первым; так, все количество чудес, которыми наполнены средневековые жития, легко сводится
290 к немногим кругам, в среде ко|торых чудеса плодятся и разнообразятся до бесконечности; вспомним, наконец, апокрифы, это формальное развитие евангельского рассказа из самого себя, без отношения к его целям и к смыслу откровения: если старые мифические черты могли проникнуть там и сям в эти новые создания христианского эпоса, то не иначе, как в виде исключения, а не как момент, определяющий развитие.

Признание этого внешнего пластического начала в народном творчестве может во многом послужить к установлению более правильного взгляда на многие стороны средневекового суеверия. С установлением этого принципа не все, казавшееся странным и непонятным под христианскою личиной, будет, как прежде, манить исследователя к мифологическому толкованию, то есть в смысле древнего мифа, который будто бы скрыт под новым образом. Считаем однако нужным оговориться, что мы восстаем только против этого узкого толкования, а не против мифологической экзегезы вообще в ее приложении ко всему поэтическо-народному творчеству христианской поры. Мифический процесс присущ человеческой природе, как всякое другое психологическое отправление. Как в былые времена он произвел богатство языка и натуралистического мифа, так он продолжает творить и в века позднейшие, на других почвах, отправляясь

уже не от первичных впечатлений и непосредственного знания, а от того богатства объективного знания, которое накопилось в человечестве веками; но во всяком случае мифический процесс творит при сходных условиях и отливается в одинаковых формах. Так, во вторую пору великого мифического творчества, которую мы зовем средними веками, он мог создать ряд христианских мифов, в которых, вследствие единства психического процесса, могли самостоятельно воспроизвестись образы и приемы языческого суеверия. Может быть, в числе обрядовых подробностей, окружающих наши годовые праздники, многое надобно будет отнести на счет этого мифического воспроизведения. Точка отправления была, разумеется, другая, но результаты и формы должны были получаться те же. Выше мы заметили, что языческий заговор не что иное, как повторение, сокращение какого-нибудь феогонического эпизода, который припоминался с целью вторично призвать его благотворное действие на земле. У северного германца был миф о странствующих богах; у христианина была перед глазами евангельская повесть о странствованиях Иисуса Христа в сопровождении апостолов и с целью проповеди и чудесных исцелений. У того и другого могла сложиться
вера, что одно | напоминание благотворного события должно утишить боль, успокоить страдание; от Иисуса Христа и его учеников ведут свое начало три монаха и странствующие святые средневековых заговоров,[1] которые столь похожи на древние языческие заклятия не потому, что повторяют их в новой форме, а вследствие самостоятельного воспроизведения мифического процесса на христианской почве. 291

На этот принцип, деятельно участвовавший в поэтическом творчестве средневековой христианской мысли, мы хотели здесь особенно указать, так как в настоящее время, при общем настроении в пользу мифологической экзегезы в тесном смысле этого слова, на него обращается слишком мало внимания. Между тем из этого принципа может объясниться многое, что не подходит ни под какое другое объяснение. Многие суеверные обряды, праздничные обычаи, заговоры и т. п. прямо примыкают к некоторым чертам легендарного эпоса, которые казались таинственными и полными значения и над которыми в уме двоеверного

---

[1] Сл. «обходи апостольстии», упоминаемые в числе отреченных книг, см. Щапов, Русский раскол [старообрядчества, 1859 г.], стр. 449.

христианина бессознательно повторялся тот же мифический процесс, какой участвовал и в создании первобытного мифа. Стараться всюду восходить от христианско-суеверной формулы к фактической основе старого мифа нет, стало быть, никакой настоятельной надобности. Волхвы, шествующие на поклонение спасителю, руководимые путеводною звездой и охраняемые от козней Ирода, представлялись воображению первообразом святых странников; очень естественно, что молитва к ним сделалась охранною молитвою средневекового путешественника. Сходная черта в легенде св. Юлиана вызвала подобное же явление в христианском суеверии, и молитва св. Юлиану обошла с толпами паломников все святые места западной Европы. Житие св. Севастиана-мученика повествует о том, как его предстательством утишалась моровая язва; оттуда в высшей степени суеверный латинский заговор на его имя. Вероятно, какая-нибудь черта в житии св. Киприана, которую мы не могли проверить, вызвала и то любопытное заклинание от дурного глаза и колдовства, которое мы прочли в одной итальянской рукописи под именем молитвы св. Киприана*.[1] В ночь накануне дня св.

---

[1] Приводим из нее отдельные черты, как более характеризующие итальянское народное суеверие:

Al nome di Dio e della vergine Maria e di tutta la santa corte del paradiso. Amen. Questa si è l'orazione del beato santo Cipriano la quale sia sempre con esso noi et absoluzione di tutte malie e fatture e legami e mali occhi; e diciesi tre volte nel di della domenica, la quale disrompe e scioglie tutti i malificii d'iddio con grande virtù. Amen. Comincia. Описывается состояние греховности человека, подпавшего власти дьявола: Non sapeva il tuo santo nome, e li nuvoli e'non lasciavano venire acqua sopra la terra, e gli alberi non davano el loro frutto. Io andava per le greggie delle pecore e incontanente si disertavano, e le femmine legava, i pesci del mare e'non andavano per li loro corsi per multitudine della mia malizia. Convertito sono nel tuo santo nome in tutto il mio cuore e di tutto la mia mente, e sono nel tuo amore e'tuoi comandamenti: però che tu, nostro Signore Giesù Cristo, se'unico figliuolo d'iddio altissimo. Io ti priego che tu disrompi i legami delle nuvole, e isciogli da me ogni fellonia, e discenda la piova sopr'alla faccia della terra, e dia li frutti suoi, et partoriscano le femine li lo(ro) figliuoli sanza veruna macula, e sughino il latte delle madri loro, et isciogliansi i pesci del mare, e tutte le cose che sono in essa per lo tuo santo nome; et fugga da loro ogni spirito immundo e alcuno male non permanga in loro. Chi questa scrtita porterà sopra se, overo a cui, sarà letta, si sarà isciolto da ogni fattura, e compierà il loro lavoro e'l nome del senso loro. Et tu, signore nostro Giesù Cristo, guarda

Агаты был | обычай звонить в колокола, чтобы прогнать ведьм. 292
Колокола отвращают также, по народному поверью, молнию и ее следствия. Итальянский заговор, записанный в первой половине XIV столетия, обращается к св. Агате с верою, что она остановит то и другое:

Questa sequente orazione è quella di santa Agata ed è buona a dire quando viene uno male tempo, e si diparte e non vi cadde saetta dov'ella si dicie. Questa è la orazione: Mente santa, ispuntania onore, Deo e patrie liberazione.»

С первого раза в этой итальянизированной латинской фразе трудно понять ее отношение к цели заговора; между тем она в высшей степени характеризует приемы средневекового мифического творчества. В одном рукописном житии св. Агаты рассказывается, что когда, по ее смерти, ее погребли христиане, явился юноша, облеченный в шелковые одежды, в сопровождении более ста других юношей, сияющих красотой и белыми одеяниями; таких прежде никогда не видали. Они подошли к телу святой мученицы и, поставив в | головах мраморную доску, в виду 293
у всех исчезли. А на доске стояли слова:

Mentem santam, spontaneam honore(m), Deo et patriae liberationem.

Il quale verso cosi è inteso: ella ebbe santi pensieri e volontà di sofferire, ella onoro idio e deliberò il paese.

В связи с последним известием стоит следующий непосредственно за тем рассказ о том, как мощи святой чудесным образом спасли город Катанию от пламени, которое грозило истребить его. Непонятная формула заговора объясняется теперь сама собою: народное воображение призывало св. Агату от молнии и громовой непогоды, очевидно, под впечатлением рассказа жития о чудесном спасении Катании, и наивным образом связало

---

il servo tuo Piero di Giovani Benini, o qualunque persona sopra a se porterà, sia guarito da ogni fattura e dal diavolo e da ogni suo insidio, per lo tuo santo nome glorificato in cielo e in terra... Et se fattura fosse stata fatta in alcuno filato o in bambagia, o in lana, o in lino, o in toga d'uomo, o in ossa d'animali... o malatili o pesse, siamo isciolti da questo servo Piero detto o di qualunque persona fosse nella casa. E se fosse fatta in legno o in cera, o in libro, o in carta vergine, o in passi, o in acqua, o in vetro sanza acqua, o in vaso di terra cotta, o in pietro o in sepola, o in Ebreo o Saracino o Cristiano, o in mare, etc.

с ним слова надписи, поставленной ангелами, в которых говорилось об «избавлении отечества».

В таком наивно-символическом отношении к фактам евангельской повести и церковной истории, отношении, свидетельствующем о том, что мифологический процесс с прежнею силой продолжал совершаться в уме средневекового человека, надобно прежде всего искать объяснения разнообразных явлений христианского суеверия. Как земное хождение спасителя послужило первообразом странствующих монахов заговора, так и все события евангельского цикла получают таинственный смысл, вызывая мифическую деятельность фантазии. В особенности привлекательными в этом отношении должны были являться события последних дней земной жизни Спасителя и тайна Голгофы. Семь слов, сказанных на кресте, скоро заняли место в средневековой символике цифр, на ряду с семью таинствами, семью дарами духа святого и семью смертными грехами; они получили новое, мистическое значение; их хорошо было знать и держать в памяти. Самое напоминание обстоятельств крестной смерти спасителя помогало против искушений дьявола, спасало из воды и пламени и вело прямо в рай. Такое верование выказывается в одной старо-итальянской молитве, которая сохранилась в одной рукописи XIV века, но очевидно, имеет более древнее происхождение, чем дошедшая до нас редакция, представляющая уже разложение стихотворной речи в прозу. Замечателен эпический склад этой молитвы, в форме разговора между Иисусом Христом и богородицей; мы кстати напоминаем здесь тот же склад древнейших языческих заговоров и объяснение, которое мы ему дали.

294 Questa seguente orazione è una visione che fecie la nostra donna del suo figliuolo Gesù Cristo, ed è di grande vertude a dirla e grande perdonanza.

Siedesi, siedesi madre Maria
In su pietra marmora(ria?),
Il su'bel figlio di là si venia
E dicie: Che fate voi qui, madre mia,
Madonna Santa Maria?
I'ò dormito e so'isvegliato
D'un forte sogno che i'o sognato:
In sul monte Calvano che io ti vedea a menare,
Le mani e i piedi ti vedea inchiavellare,
Corona di spine ti vedea incoronare,

D'acieto e di fiele ti vedea abeverare,
Il tuo bello fianco vedieti lanciare,
Latte e sangue[1] vedie versare.
Madre mia, cotesto non è sogno,
Anzi è ben verità di leggi e dio (?).

sempre che sappia tutta gente, chi per lo mio amore tre volte il diè il dirà, le pene dello'nferno giamai non vedrà, le sedoria del paradiso, meco le riempiera, nè in acqua corrente, nè in fuoco arezente, nè in podestà potente non perirà. Amen (повторено пять раз).

Из этих немногих примеров старинного итальянского суеверия легко заключить о той научной пользе, которую могло бы принести более близкое знакомство с ним. В науке сравнительной мифологии оно помогло бы выяснить критический метод и указать на шаткость некоторых существующих приемов: за миром романской цивилизации не стоит, непосредственно примыкая к ее средневековой поэзии и живущему народному преданию, такая плотная мифическая среда, которую можно было бы принять за исходную точку развития народных верований; а если и существует нечто подобное, то в неопределенной дали, притом значительно заслоняемой самыми разнообразными этнографическими смешениями, между | которыми трудно и почти совершенно невозможно отыскать то, к чему наука могла бы с точностью привязать известную черту народного суеверия. В особенности все это справедливо относительно Италии. Невозможность мифологической экзегезы, в смысле приурочения существующего суеверия к древнему мифическому первообразу, само собою приводит к сознанию потребности в ином методе, на который мы и старались указать. Если бы мы захотели формулировать его и от 295

[1] Обращаем внимание на эту суеверную подробность. См. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, т. I [Deutscher Unsterblichkeitsglaube] Gold, Milch und Blut, в особенности стр. 15*. В одной суеверной росписи дней, по каким следует пускать кровь, и по каким нет («Del trarre del sangue secondo disse Santo Iohanni. Santo Giovanni Batista disse per lo abbondamento dal sangue e per malattie dell'uomo e per li dolori che addivegnono di questo modo, chè'l trasse di majestero e scrisse che noi dovessimo conversare lo sangue e fare altri nostri fatti in certi dì e ciascuno mese dell'anno»), замечается между прочим о шестом дне месяца, что тогда кровопускание полезно: a dì VI è buono, che n'esce sangue e acqua; в первый же день месяца, напротив того, оно вредно: lo primo del mese se te ne togli, sarai giallo.

частных сомнений, высказанных нами по поводу существующих критических приемов, перейти к положительному требованию, то могли бы указать только на метод, уже давно признанный историческою наукой, именно на метод, по которому требуется объяснять жизненное явление прежде всего из его времени и из той самой среды, в которой оно проявляется, и лишь тогда раздвигать границы сравнения, когда ближайшие условия не дают исследователю удовлетворительного ответа. Суеверная поэзия христианской поры прежде всего сознает себя христианскою, а потому на этой почве и должно искать ея объяснения. Так, еще недавно, разбирая древне-немецкий памятник, известный под названием Muspilli, Царнке доказал, что многое, что казалось в нем забытым следом языческого верования, лучше и проще объясняется из своеобразно понятой евангельской повести и из апокрифических сказаний христианства. Только тогда, когда будет исчерпана всякая возможность подобного толкования, на которое вызывает самое свойство памятника, можно будет обратиться к гипотезе старого мифа, хотя и тут она в большинстве случаев устраняется тем, что мы назвали выше воспроизведением мифического процесса. Мы не сомневаемся, что подобного рода соображения могли бы удалить из науки народного суеверия много недомолвок, слишком торопливых сближений и натяжек наведения. Но для этого нужно прежде всего собирание материала и собиратели туземцы, вышедшие из народа, а потому более способные понять его оригинальный склад и сохранить чистоту диалекта, который точно так же предполагает относительную чистоту предания, как стих охраняет древнее содержание песни, и может дать нам важные указания относительно географического распределения сказок и обычаев.[1]
296 Ни одним | из этих условий не обладали издатели сборников, вызвавших эти строки*; Шнеллер, собиравший свои Märchen und Sagen в итальянском Тироле, сплошь да рядом прикрашивает рассказ и без разбора приводит названия сказок то на местном наречии, то на литературном языке; некоторые из текстов, сообщаемых собирателем в приложении, совершенно носят формы последнего [литературного языка]. Он даже как будто

[1] Так, между прочим, детская песенка, которая поется для того, чтобы выманить сверчка, у Шнеллера, стр. 249—250 (Gril gril de San Zuam) поется и на Комском озере (Bolza, Canti popolari comaschi) и, если не ошибаемся, в Пьемонте.

не замечает различия между теми и другими, прикрывая их разность общим названием Wälsch. Впрочем тут, может быть, действовал и pudor, очень понятный во всяком образованном человеке: нельзя же было толковать об итальянских сказках и итальянских обычаях, когда с первой страницы своего сборника Шнеллер называет его вкладом в науку немецкой саги и потом, на стр. 195, по поводу какого-то незначительного случая сходства объясняет, что различие еще не составляет преграды между народностями.[1]

Для таких исследователей народный говор не раскроет своих богатств, но для их усидчивости всегда раскрыто богатство народного рукописного предания. Там они найдут еще много нетронутых кладов, много поэзии и наивной веры, и конечно, предпочтут довольно обыкновенной песенке на сон грядущий, напечатанной у Шнеллера, стр. 249, две молитвы, которыми мать XIV века укладывала дитя в колыбель. Мы приводим их по одной флорентийской* рукописи:[2]

Questa è un orazione che si dice quand'altri va a letto: 297

A letto, a letto me ne vo,
L'anema e'l corpo a Dio la do,

[1] Какие непростительные натяжки позволяет себе автор для проведения своей германской гипотезы лучше всего доказывает следующее место. Dei Bartolamei в своей книге Cenni intorno al carattere, ai costum e alle usanze dei popolo Perginese etc., рассказывает об одной надгробной речи, которая в XVII веке была произнесена в Левине и начиналась такими словами: Sendo morta l'anima del qui presente defunto cadavere (так как умерла душа лежащего перед нами усопшего тела). Выражение, не доказывающее ничего, кроме тупости оратора; так оно представлялось и Бартоламеи. Для Шнеллера оно является многозначительным: Die Stelle ist lächerlich, говорит он, aber sie giebt einen verständlichen Wink. In Deutschtirol wird nämlich am Grabe mit einer ungefähr ähnlichen (!) Eingangsformel für die abgeschiedene Seele gebetet, welche Formel der Priester mit lauter Stimme spricht. Obige Stelle mag nun immerhin, wie dei Bartolamei meint, «in den Annalen der kirchlichen Redekunst Epoche machen», aber man wird des Milderungsgrundes nicht vergessen dürfen, dass sie ein Uebersetzungsfehler ist (см. стр. 243, прим. 1). Как будто итальянцы сами по себе не могли сказать глупости и должны были ожидать немецкого оригинала. Все это выводится тождественностью прилагательных morto с abgeschieden, которые впрочем, как известно, далеко не синонимы друг другу.

[2] См. также Italienische Nachtgebete, сообщенные проф. Паганини Келеру со слов тосканских крестьян, в Jahrbuch für rom. und engl. Litter., VIII, 4 [1867, стр. 409-17].

Perchè la dia a San Giovanni
Chè'la segni e chè la guardi,
Chè'l nimico no'la'nganni;
E poi la dia a San Michele
Chè la pesi e guardi bene,
E lui po'la dia a San Piero
Chè la metta nel regno del cielo. Amen.

Un altra pure per dire quando vai a letto:

Nel mio letto me n'andai,
Gieso Cristo vistrovai,
Gieso Cristo e San Salvestro
Che ci fecion, questo letto,
E ancor sant'Agostino'l fece
Con sette candele accese,
E con sette agnoli di Dio,
Tutti d'intorno al letto mio.[1]

II

О существовании итальянской народной сказки мы знали до сих пор почти так же мало, как и о поэзии обряда и обычая. Сборники, заглавия которых выставлены в начале этой статьи, дали нам положительный ответ по этому предмету. Сказка еще не вымерла в Италии; удалившись из городов, она продолжает еще жить в кампанье Тосканы и Венецианской области, по окраинам страны, в городах Калабрии и Тироля и долинах Пьемонта*, где ей легче было прозябать под консервативною
298 тенью феодального замка.[2] | Города ее пугают: нет ничего испор-

[1] В прошлом году Girolamo Amati напечатал на 62 страницах несколько народных заговоров и суеверных формул по рукописям XIV века. В предисловии он объясняет цель своего издания: «a documento della dibonarietà de'nostri avoli». Это характеризует точку зрения. Между заговорами попадаются и некоторые из приведенных нами по рукописям Риккардианской и Лаврентинской библиотек.

[2] На распространение итальянской сказки указывает самое разнообразие названий, которые она носит по разным областям Италии: flabe во Фриуле, fiaba в большой части Венецианской области, но в Вероне rosaria; esempio в Ломбардии, но в Брешии storia, в Кьяри pastoriscia, в Павии proverbio; в Романо, в округе Бергамо, panzanega; в Пьемонте обыкновенно storia, но в Кварньенто, в Александрийской области, cuintuie; в Генуе foa; в Болонье и Романьях fola; в Риме favola; в Сицилии cuntu, а в некоторых местностях Калабрии romanzella. E. Teza, I tre capelli d'oro del nonno sà-tutto. Novellina boema. Bologna, tipi Fava e Garagnani, 1866, pag. 11.

ченнее сказок, записанных Кнустом в окрестностях Пизы; то же самое мы могли бы сказать о сказках, собранных Видтером и Вольфом, с тою разницею, что, по мере удаления от больших населенных центров, на сказках обнаруживается все меньше и меньше городского, буржуазного влияния, хотя и в сельских, и в городских сказках одинаково заметен упадок сказочного стиля, и чистая струя предания помутилась под влиянием новеллы и народных книг, вытекших из литературного источника. Другое дело в горных деревнях Тироля; там сказка и песня еще исключительно составляют литературу народа. Как немецкие крестьяне в своей Spinnstube, так итальянцы Тироля собираются в filò, передней части хлева, обыкновенно соединенного с жильем, чисто выметенной и уставленной скамьями. Тут сказываются сказки. Главная роль выпадает, как и везде, на долю женщин; между ними бывают такие, что могут сказывать их целый месяц и притом каждый день что-нибудь новое. Шнеллеру говорили про какую-то «сказку попугая», которая одна занимает семь вечеров к ряду; это напоминает Tûtenamêh. Между рассказчиками бывают и мужчины; да и вообще не хорошо, чтобы женщины одни засиживались на filò; того гляди, придут Берты, и тогда пиши пропало: придет их двенадцать, одна за другою, носы длинные, и каждой придется припевать вместо привета:

Padrona Frauberta dal nas longh!

И пошлют они засидевшихся кумушек на реку за водою, чтобы сварить их живьем.

Но такие грозные напоминания немецкой мифологии, и может быть, немецких порядков, по счастью, редки; их перевешивают смех и громкий юмор рассказов, которыми одна деревня дразнит другую, соседнюю, и Иван украдкой кивает на Петра. Так, на крестьян одного села взведут, что они словили месяц из колодца: черта, напоминающая подобную же в немецком животном эпосе; про других рассказывают, что они, увидев по соседству церковь повыше своей, вздумали обложить последнюю сеном, либо окороками да колбасами, пусть поест, авось потолстеет и вырастет; но сено поели ослы да коровы, колбасы да окорока деревенский Messner, а крестьяне уверились, что церковь выросла. Рассказы, совершенно схо|жие с этими, слышатся 299

в Венецианской области;[1] да и вообще их много везде, всюду они развиваются вместе с муниципальным духом, и чем более он крепнет, дорастая до сознательной политической особенности, тем они живучее. В Италии, где муниципализм был развит так сильно, они проникают в некоторые новеллы Сакетти, в которые вошло больше современных ему народных взглядов, чем в новеллы Боккачьо; наконец, в XVII веке комический эпос Тассони (La secchia rapita) является опять-таки литературным отражением муниципальной сатиры, вышедшей из какой-нибудь незатейливой прибаутки в роде тех, которые слышатся на тирольском filò. Таким образом, от тирольских storielle da rider через венецианские и до Тосканы протягивается одна и та же нить международных предрассудков, которые так сильно разработала итальянская история. Эта нить протягивается и еще дальше: так, мы находим в Тироле сказку, которая встречается и в Пьемонте, и в Калабрии, и в этих двух редакциях, была издана нами.[2] Тирольский пересказ носит у Шнеллера название l'amor dei tre aranci (любовь трех померанцев); этот пересказ, подобно калабрийскому, представляет странным образом смешение двух мифических мотивов, вначале независимых друг от друга, из которых пьемонтская редакция развивает только первую часть. Мы передаем сказку так, как она рассказывается в Тироле.[3]

«Жили были царь и царица, и был у них сын. Когда он пришел в возраст, мать начала думать о женитьбе и прочила ему то ту, то другую принцессу; но царь всегда отвечал: «Не думай об этом; когда он станет человеком, сам выберет себе невесту по сердцу». Однажды случилось царевичу играть в мяч перед дворцом: мяч-то и угоди в окно домика, где жила ведьма, и разбей у нее горшок с молоком. Как ни винился перед ней царевич, ведьма не хотела смилостивиться и насулила царевичу, что он не будет иметь покоя, пока не отыщет любви трех померанцев. С тех пор он стал грустен, вещие слова запали ему в душу и не
300 да|вали спать. Стал он проситься у своих родителей, чтоб они

---

[1] Ср. у Шнеллера Storielle da rider, pp. 171—180, и в собрании Видтера и Вольфа, №№ 18 (у Шнеллера № 1), 19 (2, 4, 5) и 21.

[2] Le tradizioni popolari nei poemi di Antonio Pucci, pp. 11—13. Кстати укажем также, что пьемонтская сказка, помещенная нами в предисловии к Novella della figlia del re di Dacia, pp. XXIX—XXX, совершенно соответствует помещенной у Шнеллера под № 8: Le due sorelle.

[3] Шнеллер, № 19, pp. 38—42.

благословили его в путь, хочет-де он искать любви трех померанцев. Долго они его удерживали, но наконец надо было согласиться и они его отпустили. Неподалеку от дворца повстречалась с ним старушка. Грустный вид царевича поразил ее, и она спросила его о причине. «Вам нечего далеко ходить, — сказала она, выслушав его, — видите ли тот замок? В том замке есть комната, в комнате сундук, в сундуке ящик, а в ящике три померанца». Она дала ему на дорогу мяса, хлеба, метлу и склянку масла, и пожелала счастливого пути. Только что подошел он к замку, как на него рванулась голодная стая собак; но он отвязался от них, бросив им хлеба; кошкам, которые также накинулись на него, он отдал мясо, метлою вымел лестницу, которая была так засорена, что по ней не было проходу; наконец, маслом помазал петли и замок двери, которая трудно отворялась. Так он прошел в комнату, у стены увидел сундук и в ящике сундука нашел три померанца. Царевич был вне себя от радости; но усталость взяла свое; его мучила жажда, и он надломил один из померанцев. А из померанца вышла такая писаная красавица, что ни в сказке сказать, ни пером описать.

Amor mio, amor mio,
Dammi da bevere!

начала она его просить. И он ей в ответ:

Amor mio, amor mio,
Acqua non ghen'ho.

Красавица запела:

Amor mio, amor mio,
Morirò!

И действительно умерла у него на глазах. Жалко было царевичу, он утешился тем, что у него осталось еще два померанца. Внизу, на дворе замка стояло дерево и под ним родник. «Если из второго померанца выйдет красавица и запросит пить, я тотчас же понесу ее к колодцу». Так думал царевич и надломил другой померанец: снова повторилось то же явление и та же просьба: но пока царевич успел добежать до воды, девица умерла у него на руках, и все его усилия оживить ее остались тщетными. Оставался третий померанец; на этот раз царевич надламывает его, стоя у самой воды, и вышедшая из него краса|вица спасена.[1] 301

[1] В пьемонтской сказке первая красавица кричит: «Pera, pera!» вторая: «Acqua, acqua!». Третий померанец надломлен уже у самого колодца, над которым росла груша (pero).

Они сели у колодца и беседовали: царевич объявил, кто он такой, обещал взять ее за себя в тот же день и сказал, что ему надо только сходить домой за лошадьми и прислугой, а она пусть тем временем подождет его, взобравшись на дерево, что стоит над колодцем. Так и сделали. Недалеко от замка жила старая ведьма, и у нее была некрасивая дочь, которая ходила в замок по воду; на этот раз, нагнувшись над колодцем, она увидела в нем отражение красивого лица; а это было лицо девушки, сидевшей на дереве. «Как же хороша я сегодня», подумала дочь ведьмы, приняв это отражение за свое; но когда рядом с ним на нее глянуло из воды ее собственное лицо, она поняла, в чем дело, и увидев красавицу, побежала рассказать об этом матери. Та пришла и дружески стала приглашать девушку слезть с дерева и зайти к ним в домик. Обе ведьмы тотчас же догадались, что это невеста царевича, стали ее распрашивать, и та им все простодушно рассказала.[1] Она позволила себя убрать и расчесать себе волосы; тогда старая ведьма воткнула ей в голову булавку, отчего красавица обернулась голубем; а дочь свою ведьма послала к колодцу дожидаться царевича на дереве. Тот сначала не признает ее: «Какая же ты стала некрасивая», говорит он ей. «Это я от солнца загорела». Нечего было делать, царевич не хотел отступиться от слова и повез невесту домой. Назначили день свадьбы; когда гости сидели за столом, и повар на кухне жарил мясо на вертеле, прилетел голубь и стал клевать в окно:

Cogo, bel cogo,
Endormènzate al fogo
Che l'arrosto se possa brusar
E la fiola della vecchia stria non ne possa magnar.[2]

Повар заснул, и жаркое сгорело, так что запах гари пошел по всему замку; нетерпеливые гости сами идут на кухню посмотреть, что там делается, и повар рассказывает им все. Когда
302 впустили | голубя, он сел на плечо царевичу, который понес его за стол и продожал ласкать его, несмотря на уговоры невесты отогнать от себя несносное животное. Лаская, он ощупал у него

[1] Нет сомнения, что в первоначальном рассказе ведьма, обманывающая девушку, тождественна с той, которая сулит царевичу недолю.

[2] В калабрийской редакции этот припев звучит так: Cocconaro mio, bel cocconaro, che tu possa dormire, l'arrosto bruciare e la brutta vecchia non piu mangiare[55].

в голове булавку, и когда он вынул ее, девушка-померанец лежала у него на руках».

Обнародование итальянских сказок в количестве, представляемом немецкими сборниками, убеждает нас в существовании этой части традиционного эпоса в Италии, и с другой стороны, открывает несколько интересных просветов в историю ее художественно-литературного творчества в его соотношении с народною поэзией. До сих пор, если мы верили когда-нибудь, что народная сказка может вымереть в какой-нибудь стране, то охотнее всего ссылались на пример Италии. Сказка живет только в деревне, среди известного порядка идей, который в Италии давно стал прошлым; там вся история страны городская. Между тем как у нас город является иногда, даже в своем внешнем виде, каким-то случайным распространением села, в Италии деревня уже давно стала не чем иным, как выселком города, и надо уметь забраться в особую глушь, чтобы встретить то, что некогда звалось деревенщиной, паганизмом. Город переял деревню; в политическом смысле он точно так же определил особенности итальянской жизни, как на севере феодальный строй, выработавшийся из условий германского быта и возведенный в перл создания норманским устройством. Выражение двух различных почв, лучше сказать, двух различных эпох развития, германский феодализм и итальянский муниципализм, взаимно отталкивают друг друга; в такую характеристическую пору средних веков, как крестовые походы, они раз сошлись для общего дела, чтобы разойтись по разным путям, к особым целям. И не мудрено: они преследовали каждый свой собственный идеал, и эти идеалы не соответствовали друг другу; рыцарь кончался там, где начинался горожанин. Понятно, что когда тот и другой найдут себе выражение в литературе, их родовая противоположность перейдет вместе с ними и в литературные типы. В XII—XIII веках французско-норманский роман дает направление всему умственному развитию севера; в Германии он даже вытесняет из искусственной придворной поэзии древнюю народную сагу, которая продолжает жить без имени, тогда как лучшие певцы заняты переработками и подражаниями французским романам из карловингского и бретонского циклов. В Италии нет ничего подобного: феодализм, коснув|шись ее крайних рубежей, оставил 303
на юге преходящую память о себе в двух-трех норманских хрониках, а на севере — в нескольких прозаических переделках и рас-

пространениях французских романов на французском же, сильно итальянизированном языке: черта, характеризующая степень их влияния и неподатливость почвы*. Нет сомнения, что позднейшие Reali di Francia, сделавшиеся одною из самых распространенных народных книг в Италии, стоят в связи с этими французско-итальянскими пересказами, но не послужили в Италии материалом к поэтическому воспроизведению в смысле немецких Ruolantsliet, Парциваля, и Тристана, в смысле дальнейшего развития того же рыцарского идеала, который лежал в их оригиналах. Если Reali di Francia и возбудили там народно-поэтическое творчество, то совершенно в другую сторону — мы хотели бы сказать, в сторону новеллы: отдельные эпизоды романа переносятся на площадь без особой веры в них и с сильным сомнением в историческом достоинстве того чудесного, которым они любят окружаться; в воззваниях к богородице и святым, обыкновенно начинающих каждую новую песнь, трудно бывает отличить пародию от освященной стариною формулы, и всюду, сквозь натянутую серьезность рассказа, прорывается как будто сдержанное желание смеха, с любовью останавливающееся на нескромных подробностях. Таков характер так называемого cantare di piaza, который в XIV веке приготовляет нас к гениальным пародиям Пульчи, Ариоста и Берни. В его отрицательном отношении к наивной вере северного эпоса мы видим выражение романского характера, неспособного понять сентиментальную воздушность рыцарских идеалов, практического, ближе идущего к земле, любящего счет и меру и в самой силе предпочитающего пластичность безграничным взмахам меча. В Италии, где меньше было инородных помесей, таких по крайней мере, которые закрепились бы постоянною оседлостью, этот характер должен был сохраниться яснее, чем в других романских странах: классическое наследие, удержавшееся среди погромов средних веков вместе с преданиями римского муниципия. Не даром же эпоха Возрождения вышла из итальянского города; в то время, как в северном замке герои романа из греко-римских преданий еще одевались в костюм средневекового паладина, в Италии уже с XIV века паладин прилаживает к себе тогу, воображая себя гражданином Рима. В этом вся противоположность германского и роман-
304 ского мира: с одной стороны, феодальный ро|ман, а с другой, критика в итальянском cantare di piazza, в насмешке Ариосто,

особенно в новелле, в которой лучше всего выразилось коренное отличие двух рас и цивилизаций.

Говоря о невелле, мы равно имеем в виду и целый род представлений, обусловленных отрицанием феодального порядка вещей, и тот литературный вид, который с XIII века является характеристическим выражением итальянской буржуазии, подобно тому, как в романе воплощались идеалы рыцарского мира. Роман и новелла исчерпывают почти всю светскую литературу севера и юга; там и здесь весь наличный повествовательный материал, требовавший разработки вне практических насущных целей, укладывался в ту или другую народную форму, необходимо располагаясь по ее линиям и принимая ее освещение (историческое сказание, легенда, народная повесть, рассказы о путешествиях); что там казалось чудом, вызывая сверхъестественные силы и содействие свыше, то здесь могло быть приведено к естественным размерам и объяснялось человеческою хитростью. При экспансивности итальянского города, постепенно забиравшего в себя деревню, очень легко представить себе, каким растлевающим образом должна была подействовать эта буржуазная литература на первобытную сказку и на чистоту народного предания. Что это так и было, тому лучшим доказательством служат сказки, записанные Кнустом в Пизе. Но с другой стороны, если новелла в самом деле явилась нам выражением особого склада романского ума в его отличии от германского, трудно предположить, чтобы направляясь к той художественной высоте, на которой мы ее впоследствии находим, она не вышла из народных основ и не обновилась ими в период своего исключительно литературного существования. На это взаимное отношение устной народной поэзии с тем художественным родом, который стал характеристическим для итальянской литературы, мне кажется, до сих пор не было обращено должного внимания. Нет сомнения, что известная отрасль новеллы, обращенная к критике существующего и к насмешке над известными слабостями людей, стоит в связи с теми традиционными, и потому более наивными, пародическими проявлениями, без которых не обходится ни одна сказочная литература.[1] На возможность подоб-

---

[1] См., например, у Шнеллера № 53: Zuam dal fort (ср. Видтера, № 2) и № 54: Zuam Vallent. Zuam Vallent, одним ударом ранящий семерых и убивающих сто (мух), встречается и в русских сказках.

305 ной связи мы уже указали выше, говоря о тирольских| storielle da ridere [смешных историйках]. В одном небольшом стихотворном прикладе Пуччи, поэта XIV века, рассказывается про заезжего молодца, как он завернул по дороге в один замок, где его принимают дружелюбно, и сам хозяин доходит до такой услужливости, что гостю становится совестно, и он принужден отказываться; но всякий раз, как он откажется, его бьют и корят: заехал-де в чужой дом, на даровые хлеба, так и живи, как велит хозяин, а в чужой дом с своим уставом не суйся. Очевидно, — комическое развитие того общественного правила, которое в Англии создало пословицу и легло в основание английской жизни и самоуправления. Тот же самый рассказ и точно так же мотивированный встречается и между русскими сказками, с тою только разницей, что к начальным чертам тут присочинена еще вторая часть, назначенная усилить комическое впечатление и затемняющая основной смысл. Очень вероятно, что и у Пуччи могла быть в виду народная прибаутка подобного содержания. Каким образом чисто мифические мотивы народного эпоса проникли в некоторые из его мелких поэм, было нами указано при другом случае.[1] Очевидно, сказка проникала в литературу постепенно, незамеченная, иногда влияя на содержание, иногда помогая созданию типа. В одной рукописной повести о сильном Геркулесе (Ercules il forte) герой перенесен в Испанию, в страну Bellamarina, которой король, uno nobile Saracino, по имени Angostena, сзывает турнир; множество рыцарей съезжается и бьется: кто восемь дней сряду выйдет победителем, получит богатые дары. Верх постоянно остается за Сарсилио; о нем все толкуют, сулят ему окончательную победу; один только Геркулес стоит себе молча, не выражая никакого сочувствия среди всей этой толкующей толпы. «А ты видно хороший ломовой, — говорит ему один ученый муж, — и поднимаешь большие тяжести: и ростом велик, и сложен молодцом». Только после такой насмешки просыпается и обнаруживает признаки жизни Геркулес, которого не тронули подвиги Сарсилио; он начинает грозить палицей, и когда раздраженная его угрозами толпа окружает его с оружием в руках, он только усмехается: на всех бы его стало, да не стоит выходить из себя, завтра они увидят его на турнире. Как здесь Геркулес является каким-то сиднем-богатырем, лениво развя-

[1] См. статью: Le tradizioni popolari nei poemi d'Antonio Pucci.

зывающимся, чтобы потом неудержимо расходиться, так у одного 306
итальянского поэта конца XIV и|начала XV веков миф о Нарциссе принимает формы известной народной сказки о феях, присутствующих при рождении ребенка и разным образом определяющих его участь;[1] у Нарцисса три няньки: одна пророчит ему такую красоту, какой не видно было ни в каком другом смертном; неперекор ей другая предвещает, что он не полюбит ни одной женщины; услышав это, третья определила (dispose fatare) ему влюбиться в своей собственный образ.

Эти немногие черты народной поэзии, будто затерявшиеся в массе искусственной литературы, какою обыкновенно представляется итальянская, — эта литература римских эпигонов, как называл ее Фердинанд Вольф, — делают для нас еще привлекательнее вопрос о проникновении народного мифа в позднейшую, сознательную словесность — в особенности теперь, когда сказки, собранные Шнеллером, Видтером и Вольфом, сообщили нам материал, богатый для сравнения. Сам Шнеллер указал, по поводу приведенного нами рассказа о любви трех померанцев, на сходный эпизод в «Пентамероне» Дж. Базиле;[2] и этот пример не стоит одиноко. Разумеется, во многих случаях такое тождество может повести и к другому, совершенно противоположному заключению: литературная повесть могла вызвать народный пересказ, как например, известная storia popolare, ходящая под названием Liombruno, повлияла на венецианскую сказку, помещенную у Видтера и Вольфа под № 10.[3] Но такое влияние, справедливое в известном частном случае, в сущности нисколько не изменяет вопроса, а только отодвигает вдаль и обобщает его. Уже самая возможность взаимодействия сказки и литературной повести указывает, что та и другая отвечали одним и тем же народно-поэтическим идеалам, причем мера влияния последней необходимо должна была определиться ее близостью к основе традиционно-сказочного эпоса, из которого она вышла или по типам которого сложилась, если доказано внешнее происхождение повести из чуждых источников: точка зрения, вообще определяющая границы постороннего влияния на самостоятельное развитие народного творчества, которое

---

[1] Сл. в старой Эдде Helgakvida Hundingsbana, I, строфы 2, 3 и 4.

[2] Liebrecht, II, pag. 238 и след. Позднее этим рассказом воспользовался Карло Гоцци [в пьесе-сказке «Любовь к трем апельсинам»].

[3] G. Widter, A. Wolf und R. Köhler, № 10, Der arme Fischerknabe.

необходимо подчиняет своим собственным законам всякий насильственно вторгающийся в него материал. Таким образом, частный
307 случай перехода | народной книги в сказку тотчас вызовет вопрос о его причинах, и вопрос этот разрешится в том же смысле, в каком мы выше говорили о переходе народного мифа в литературу, то есть, что народные книги, насколько они народные, в свою очередь выработались из той же эпической почвы, из которой возникла и сказка.[1] Оттого между ними такая близкая связь, что в цепи одного и того же развития они представляют смежные явления, еще не далеко отошедшие друг от друга и не успевшие проявить в себе никакого самостоятельного разъединяющего принципа: народная книга — это первая, чисто внешняя попытка перехода от народного мифа к творческому воспроизведению его в типах позднейшей литературы. Собственно говоря, от сказки до народной книги нет сознательного прогресса, потому что нет развития: та и другая равно наивны; наивность исчезает, когда новелла, Schwank, критически отнесется с точки зрения новой жизни к своему содержанию и с новым отношением к нему вложит в него новую мысль. Вот на это-то проникновение народного сказочного мифа в позднейшие формы народной книги и новеллы хотели бы мы указать в нашем последующем рассказе. Мы не забыли легенды, но она выходит из определения поэтического творчества в той мере, в какой сознательно служит церковным целям, и потому не может интересовать нас в этом обзоре; в той же мере, в какой она указывает древний миф в себе, она подходит под точку зрения сказки и народной книги.

Между поэтическими типами, которыми пробавлялось досужее воображение средневекового человека, не было, может быть, ни одного более популярного, чем тип преследуемой красавицы: он сделался любимым сюжетом легенд и повестей, разнообразясь

---

[1] «Hoffentlich wird die Geschichte der Poesie noch ausführlich zu zeigen haben, dass die sämmtlichen Ueberreste unserer altdeutschen Poesie bloss auf einem lebendigen Grund von Sagen gebaut sind und der Masstab der Beurteilung ihres eigenen Werts darauf gerichtet werden muss, ob sie diesem Grund mehr oder weniger treulos geworden sind... Ich wenigstens meinerseits habe es nie glauben können, dass die Erfindungen der Gebildeten dauerhaft in das Volk eingegangen, und dessen Sagen und Bücher aus dieser Quelle entsprungen wären». J. Grimm, Kleinere Schriften, I, [Anhang, Gedanken wie die Sagen zur Poesie und Geschichte verhalten], p. 401 u. 400.

до бесконечности, обставляясь новыми подробностями, новыми мотивами преследования; в одной Италии он раздробился на несколько самостоятельных типов, воспроизводившихся в народной книге и в народной драме.[1] Что в основе той и другой лежит 308
старый миф, это доказывает очень распространенная народная сказка, развивающая то же самое содержание и существующая во множестве пересказов, отчасти в таких, в отношении к которым невозможно допустить литературное влияние. Последнее обстоятельство ясно устанавливает отношение сказки к литературной повести; очевидно, что только последняя могла выработаться из первой, а не наоборот, и что распространененность одной должно объяснить повсеместным существованием другой. Для полноты доказательства не доставало еще, чтобы в самой Италии записана была сказка, содержание которой нам до сих пор было известно лишь из позднейших драматических и легендарных обработок. И вот в горных деревнях Тироля, вдали от большой литературной дороги, нашлась эта старая мифическая сказка: это все та же легенда св. Оливы, как ее и до сих пор играют в Тосканской кампанье; только некоторые черты в ней иные, либо сохранившиеся в большей свежести. Любопытно, что в тирольской сказке преследующею является мать-красавица, ревнующая к дочери за ее молодую красоту, которая начинает затмевать ее собственную, точно в «Спящей царевне»*, пересказанной Жуковским.[2] Мать поручает одному из своих приближенных отвести дочь на гору и там убить, а ей принести сердце убитой в знак того, что он верно исполнил поручение. Но слезы девушки останавливают его; он щадит ее жизнь под условием, чтоб она удалилась в чужие страны и никогда не показывалась домой; матери он приносит сердце собаки. Оставшись одна, красавица идет, куда глаза глядят, приходит в какой-то город и там нанимается служанкой. Вскоре взяла ее тоска по родине; ей не верится, чтобы мать ее была столь жестокою: верно раскаялась и тайком горюет по ней. И красавица возвращается домой. Новый гнев матери и новый замысел извести дочь: на этот раз она велит принести себе в доказательство смерти дочери ее отрубленные руки. Снова мольбы девушки трогают посланного, который ограничи-

[1] Сл. La rappresentazione di S. Uliva, изд. д'Анконой, и Novella della figlia del re di Dacia.

[2] Сл. у Шнеллера, кроме нашей сказки, № 50: Quella dai brazzi mozzi, также № 23: Le tre sorelle.

вается тем, что рубит ей руки, но оставляет жизнь и берет слово никогда не показываться на глаза матери. Изувеченная красавица остается в лесу, где живет в дупле старой ивы. Здесь находит
309 ее охотившийся в лесу ца|ревич, берет с собою во дворец и женится на ней, несмотря на уговоры своей матери, которая и слышать не хочет о такой свадьбе и готовит снохе новые преследования. Царевич идет на войну, поручая своим служителям беречь жену; в его отсутствие она родит ему двух близнецов, что еще увеличивает гнев старой царицы, и она готова бы отнять детей у своей невестки, если бы за ними смотрели плохо. Тогда царица выбирает другое средство: пишет письмо сыну, что-де жена его родила не то детей, не то щенят, и что народ волнуется. Она рассчитывала, что царевич велит умертвить мать и детей; но тот отписал, чтобы до его приезда их берегли и не смели их касаться. В следующем письме к сыну царица уже прямо грозит народным бунтом и говорит, что принуждена будет сжечь виновных на площади. Она бы и сделала это, но молодая мать предупреждена во время; ночью она выходит из замка, неся на руках обоих младенцев, и снова для нее начинаются блуждания. В долине, среди дикого леса, ей встречаются два старца. «Крещены эти дети?» спрашивают они. «Нет», отвечает мать и рассказывает им свое несчастие. «Ну, так я их окрещу», говорит один из старцев и крестит их в реке, одного Иоанном, другого Иосифом. А те старцы были св. Иоанн и св. Иосиф. В глубине долины они указывают ей хижину, где она и дети ее найдут все нужное. По дороге встречается ей красивая женщина, — это была богородица, — велит ей опустить руки в воды реки, и они отрастают.[1] В хижине она дождалась через шесть лет своего мужа, и оба узнают друг друга после долгой разлуки.

Простое сличение этой сказки и подобных ей у других народов с ее литературными переложениями в легенду, драму и народную книгу убедит нас не только в тождестве их содержания, но и в тождестве типов и общего колорита; к драматизму самого положения, к сочувствию, которое возбуждают преследования несчастной красавицы, трудно было что-либо прибавить в том же направлении; а выше мы сказали, что точка зрения сказки и народной книги в сущности одна и та же. Другое дело новелла, когда ей случится подойти к тому же самому эпическому мотиву;

---

[1] Сл. ту же подробность в русской сказке у Афанасьева.

тогда меняется не только точка зрения, но и в рассказ вторгаются новые черты, чуждая обстановка, историческое приурочивание, сознательные, практические и нравственные цели, под влиянием которых сказоч|ные типы наполняются новым содер- 310
жанием, которое удаляет их от первобытной эпической простоты. Не мудрено, что наконец новелла является иногда не более, как пародией, отрицанием той мифической сказки, которую она старалась воспроизвести. В избираемом нами примере эти критические приемы новеллы выступают, может быть, не довольно резко, но за то мы могли пользоваться более длинною цепью сравнений, выследить постоянное обогащение идеала, не выходящее из одной и той же традиционной формы; а главное, мы могли начать сравнение с итальянской сказки и приходим к итальянской же новелле.

Известна народная сказка, которой братья Гриммы дали название: Четыре брата художника; она соответствует нашим Семи Семионам, распространяясь в разнообразных редакциях от преданий Индии, от Шиддикур и сказок Тысячи и одной ночи до Мадагаскара и европейского севера.[1] Первообраз ее мы думаем найти в известной сказке о благодарных зверях, сопутствующих герою и помогающих ему в его предприятиях*; на более поздней, антропоморфической степени развития, которая также закреплена во множестве пересказов, звери-помощники обращаются в дивных людей, которые одарены необычайными качествами силы, прозорливости, слуха и становятся в такие же служебные отношения к герою, в каких прежде стояли звери.[2] Отсюда легко было выработаться третьей форме сказания, отмечающей переход от мифологической точки зрения к исторической: вместо героя, сопровождаемого в своих подвигах какими-то чудными существами, сверхъестественными силами, являются несколько героев, действующих сообща и взаимно восполняющих друг друга то особою присущею им силой, то каким-либо особым уменьем. Как видно, и на этой степени формального раз-

---

[1] Литература этой сказки, насколько она нам известна, будет сообщена нами в другом месте*, сл. также примечания Келера к № 6 итальянских сказок, изданных им вместе с Видтером и Вольфом. Статья Бенфея [Das Märchen von den Menschen mit den wunderbaren Eigenschaften, seine Quelle und seine Verbreitung] в Ausland, 1858 г., №№ 41 и след.*, нам неизвестна*.

[2] См. у Шнеллера № 31.

вития сказочные типы могли принять различные пути развития, смотря по тому, насколько ими овладело более человеческое, историческое понимание жизни: сказочные братья-герои являются иногда обладателями чудесных талисманов, за которыми они ходили на поиски и которые сообщают им такую же сверхъесте-
311 ственную способность видеть что-нибудь на далеком расстоянии, | легко переноситься с места на место и т. п., какую, в предыдущем разряде сказок, обнаруживают таинственные помощники одинокого героя, заменившие благодарных зверей первобытной редакции. Во всех этих случаях сила еще приходит к герою или героям извне, в магическом талисмане, либо чудесных помощниках; но она же может развиться из самого человека путем труда и опыта; и вот, на место братьев-героев, сильных волшебною помощью талисманов, являются братья-художники, Семь Семионов, из которых каждый ходил в науку, научился какому-нибудь ремеслу и стал мастером своего дела. Мифическая почва незаметно перешла в историческую и продолжает отзываться только в подробностях, которые сообщаются о хитром мастерстве и сноровке братьев-художников. Обыкновенно выказывается то и другое на подвиге, предпринятом сообща, для освобождения светлой красавицы, похищенной темною силой. Иногда является тут третье лицо, царь, для которого и добывается красавица; но большею частью братья не руководятся чужими интересами и действуют сами собою, один помогая другому своим особым уменьем, так что и обойтись им одному без другого невозможно, и из общего дела ни одной силы не выкинуть. Понятно, что когда предприятие удалось, и поднимется вопрос, кому должна принадлежать красавица, каждый предъявит одинаковое право и укажет на свое участие в деле, без которого и самое дело не состоялось бы, и начнется между ними бесконечный спор.

На этой точке зрения стоят итальянские сказки и происшедшие из них новеллы. У одного небогатого, но зажиточного отца было четыре сына, красивые и сметливые молодцы, которых он старался пристроить; и была у него на попечении девица красавица, и каждый из молодцов думал на ней жениться. Раз отец повел своих сыновей на перекресток и сказал им: «Пусть каждый из вас пойдет по одной из четырех дорог, научится какому-нибудь ремеслу и через год вернется на это место; и когда вы сойдетесь, тогда все вместе придите ко мне; кто из вас выкинет самую хитрую штуку в своем мастерстве, тому достанется моя воспитан-

ница, а другие получат по третьей части моего имения». Так и сделали. Один сын сделался плотником, другой охотником, третий вором, четвертый магом. Ровно через год сошлись они у отца, у которого между тем успели похитить девушку, и он приступил к испытанию. «Ну, сказал он, обращаясь к вору, вот тут
на | дереве есть гнездо дроздов, и самка сидит на яйцах; можешь ли 312
своровать яйца так, чтобы она не заметила?» «Это очень легко», отвечал вор, влез на дерево, пробуравил гнездо снизу, так что яйца выпали и разбились, а самка продолжала сидеть, как будто они были под нею. Тогда отец обратился к плотнику: «Можешь ли ты починить яйца?» «Отчего же нет», отвечал плотник, и зачинил яйца, как ни в чем не бывало. Очередь была за охотником: «Вскоре должен прилететь самец; посмотрим, такой ли ты дока в своем деле, что можешь одним выстрелом отбить клювы у обоих дроздов». «Разумеется, отвечал охотник, прицелился, и оба дрозда слетели бесклювые с гнезда. Оставалось еще испытание мага, и на вопрос, кто похитил воспитанницу, и где она находится, маг отвечал, что похитил ее могущественный принц Segeamoro, и сидит она теперь у него в саду и ест персик. Братья все вместе отправляются на поиски за красавицей; вор проникает в царский сад, схватывает девушку и вместе с нею бросается в лодку, которая стояла у берега протекавшей мимо реки. Напрасны были крики и суетня царской прислуги: вор был уже далеко. Тогда садовник спустил с цепи дракона, сторожившего сад; он нагоняет лодку и опускается над нею, но тут настигает его пуля охотника, и дракон падает, смертельно раненый, прямо на лодку, которая разбита вдребезги. Вор и девушка потонули бы, если бы плотник не бросился в реку, не исправил лодку в несколько мгновений и не вытащил из воды погибавших. Тогда отец решил на радостях: «Маг открыл девушку, вор ее похитил, охотник спас от дракона, но не умей плотник плавать да не почини лодки, ей бы не быть живой. Пусть же будет она его женой, а вы разделите между собой мое состояние».[1] Но обыкновенно дело не кончается так просто и бесспорно. В тирольской сказке I tre amanti (Schneller, № 14), впрочем приближающейся более к типу трех талисманов, чем к представлению о трех братьях-художниках, спор так и не доведен до разрешения, и сказка кончается вопросом «за кого же из трех выйти девушке?» В том же самом

[1] № 6 в собрании Видтера, Вольфа и Келера, см. Jahrb., VII, 1.

смысле поставлен вопрос и в конце новеллы Страпаролы (см. его Le piacevoli notti, VII, 5; слич. также Morlini, № 80), в сущности вопроизводящей венецианскую сказку, если только тут не было обратного влияния; у Страпаролы только трое братьев,
313 один сол|дат (охотник), другой научился строить корабли (плотник), третий понимает птичий говор (маг); точно так же освобождают они девушку, и возникает борьба: «и до сих пор еще дело ожидает разрешения». Неаполитанский рассказчик, овладевший тем же сюжетом народного мифа, не думал удовлетвориться подобною юридическою неизвестностью и стремится привести ее к какому-нибудь, хотя бы искусственному разрешению: у него пять братьев, первые три — вор, кораблестроитель (плотник) и стрелок (охотник), четвертый обладает травою, что воскрешает мертвых (врач), пятый понимает птичий язык (маг); когда в присутствии короля поднимается между ними вопрос, кому предоставить освобожденную красавицу, и никто не в силах преодолеть другого своими доводами, выступает вперед отец: он больше всех имеет права на свою питомицу, он вывел в люди своих сыновей; если бы не его деньги, не стали бы они мастерами своего дела и не освободили бы красавицы. Ему она и присуждается (Lo cunto de li cunti, V, 7) рассказчиком скорее затем, чтобы внешним образом успокоить читателя, чем для удовлетворения внутреннему требованию права.

В исходе XIV столетия, в одной из подгородных вилл Флоренции, на веселой сходке горожан и горожанок, которою обыкновенно празднуется пришествие мая, еще раз рассказывается та же самая старая сказка, по обыкновению переделанная в новеллу. Не будем говорить, какая живая умственная деятельность кипела во Флоренции на переходе от XIV века к эпохе Медичисов, когда, опираясь на вновь открытый мир классической древности, общество начинает вымогаться из темных заторов средневековой жизни и схоластики навстречу новым нравственным идеалам и новому знанию. Правда, что на этих первых порах классическая древность имела влияние более отрицательное, противодействующее старому застою, чем значение материального обогащения науки, какое она обнаружила во второй период Возрождения. Оттого ее действие ограничивается пока внешностью, не затрогивая глуби, не вызывая новых жизненных требований; в литературе оно выразилось классической травестией; но и этого одного было достаточно, чтобы выдвинуть вперед небывалые

вопросы, которые обусловливались самым выходом из традиционной литературной обстановки. Не мудрено после этого, если в новелле XIV века, сохраненной одним из собеседников в рукописи начала XV столетия, нам трудно будет с первого раза дознаться старинной народной сказки; ведь и начинается-то
новелла | с троянской войны, а заканчивается в окрестностях 314
Прато, и сказочный мотив является занесенным в легенду об основании этого флорентийского пригорода. По взятии троянского города Пидазонда Улисс встречает в толпе пленников Мелиссу, дочь царя Пидазия, и женится на ней, обещая ей, что она будет не рабыней, а спутницей его Пенелопы. Не долго прожила Мелисса: родила дочку, которую назвала своим именем, и умерла, оплакиваемая всеми. С тех пор все мысли Улисса обратились к дочери. Между тем Троя взята, и пришло для греков время возвращаться во-свояси. После долгих блужданий Улисс пристает к острову Цирцеи. Нежная любовь отца к юной Мелиссе возбуждает ревность волшебницы; на пиру она подает ей одной очарованный напиток, от которого Мелисса обращается в ястреба (sparviere, голубятник) и улетает на виду у всех. Отец неутешен. Здесь собственно начинается сказка. С теплым ветром, поднявшимся от песков Эфиопии, ястреб-Мелисса доносится до вершин древнего Фьезоле; здесь, понуждаемый голодом, охотясь за дроздом вдоль по речке Муньоне, он схватил было свою жертву над водою, но сам попал в нее, не рассчитав полета и запутавшись в побережном кустарнике. Так находился он между жизнью и смертью, когда неожиданно приспела помощь. Был в то время царем Этрусков Камерий; он очень уважал божество благотворного Яна и каждый год обсылал его святилище, на оконечности Лигурии, где теперь Генуя (Giano-Gianova). Случилось так, что в то самое утро, когда Мелисса попала в волны Муньоне, четыре царственные юноши, посланные Камерием к святилищу Яна, проезжали мимо: Лаэрт, Целий, Септимий и Резий. Лаэрт, ехавший впереди, первый увидел выбивавшегося в надводных кустах ястреба и умолял спутников высвободить его. Целий, ехавший к нему всего ближе, тотчас же бросился в воду и высвободил из кустов полумертвую птицу. Тут подошел разумный Септимий, признал, что ястреб хороший, калабрийской породы, и побуждал Целия позаботиться о нем, осушить и отогреть его. Когда прибыли они потом на стоянку, Септимий опять напомнил о ястребе; посмотрели, а тот еле жив. Тогда Резий крикнул

хозяину, нет ли у него какой живой птички, чтобы покормить ястреба. Пока ходили за кормом, подошли с гор крестьянки, предлагая корзины, полные померанцев, цветущего шафрана и пахучей мелиссы (пчельник, маточник). Резий берет в руки померанец и несколько листов мелиссы и шафрана; ястреб-
315 Мелисса, полагая, что ему принесли | корм, едва дотронулся клювом до соименной травы, как принял свой прежний образ красивой девушки. Что за обладание ею будут спорить четыре юноши, понятно из самого хода рассказа: Лаэрт первый увидел ее, Целий высвободил из воды, Септимий заботился о ней, наконец Резий, хотя и случайно, возвратил ей человеческий образ. У всех оказывается одинаковое право, и так как никто не хочет уступить, то спор готов перейти в крававую схватку; но тут подает совет старый поселянин: на соседних холмах стоит храм, посвященный Зевсу; туда обращаются люди за советом и разрешением трудных дел. Решили итти туда; в храме присутствуют боги; Зевс созвал Минерву и Венеру, Аполлона, Марса, Меркурия и отца Яна; перед ними будут судиться спорящие; по слову Зевса, Мелисса должна быть отдана достойнейшему из них. Разошедшись по разным углам храма, они обращаются с мольбою каждый к своему заступному богу: воин (охотник) Лаэрт к Марсу, разумный Септимий к Яну, Резий к Аполлону, Целий к Меркурию. И боги в самом деле заступаются за своих поклонников, являясь их адвокатами; дальнейший спор перед лицом Зевса ведется уже не между противниками, а между самими богами, которые, заявляя друг перед другом заслуги своих поклонников, выставляют преимущество того ремесла или искусства, которое находилось под их верховным покровительством, и представителями которого являлись их клиенты. Так, защищая дело Лаэрта и возвеличивая его долю в спасении Мелиссы, Марс указывает на обнаруженную им быстроту взгляда и сметливость, которая необходима воину, и затем восхваляет перед всеми другими военное искусство. Ян защищает Септимия и земледелие, Аполлон — Резия и музические искусства, Меркурий — Целия и торговлю. Одним словом, не только отодвинуты в сторону спорящие братья-художники, которые в предыдущих редакциях заменили первобытные чудесные существа, не только удалено из рассказа все необычайное в их подвигах, и на место таинственности явилась случайность, но на время будто забыт самый предмет мифического спора; вопрос о личных заслугах и достоин-

ствах каждого не обещал привести к должному покою, оттого
он и поставлен выше и общée, как вопрос об относительных пре-
имуществах той или другой науки. Такому обобщению, очевидно,
помогло внесение классического антропоморфизма, который, не
будучи связан никакими залегшими в обществе традициями,
равно поддавался и олицетворению, и | самой широкой абстрак- 316
ции. Снова на землю спустились древние боги, присутствуют
на людском суде, говорят витиеватые речи, будто риторы времен
упадка империи; вместе с тем они же являются отвлеченным
выражением человеческого знания и устройства, и благодаря
этому самый спор мог подняться на высоту, недоступную мифи-
ческой сказке, мог найти себе новое, человеческое разрешение.
Напрасно говорят друг перед другом боги: ни одной науке не
взять верх над другою; но на суде недаром присутствуют Минерва
и Венера; они заступаются за права Мелиссы. Ведь спор идет
из-за любви девушки, которой домогаются все четверо юношей,
а любовь только и может быть взаимная; пусть же самой Мелиссе
предоставлено будет право выбора. Так решают богини. Народная
сказка, очевидно, не предполагала возможности такого исхода;
женщина играет в ней еще страдательную роль, ее не спрашивают.
Но внесение античной обстановки и классического Олимпа зна-
чительно изменило эту роль; надо же было и Минерве, и Венере
предоставить какое-нибудь участие в суде, дать им высказаться;
очень естественно, что они становятся на сторону* женщины,
освобождая Мелиссу. Таким образом, литературное влияние
эпохи Возрождения, вначале внешнее, необходимо сопровожда-
лось вещественным расширением народных идеалов, которые так
резко определяли литературное развитие средних веков; уже
позже из литературы проникает оно в жизнь, хотя до сих пор не
везде проникло. Между сказкой и тосканскою новеллой прошла
целая история «и это сказалось» в социальном обогащении одних
и тех же народнопоэтических образов.

В последнее время, под влиянием пробудившейся охоты к изучению народной словесности, вошло в обычай отводить в наших хрестоматиях, назначенных обнять все богатство нашего классического слова, укромное место для сказки и песенного эпоса. Под влиянием тех же идей наши руководства к истории литературы принято начинать прологом о народной поэзии и о доисторическом творчестве мифа, прологом, который обыкновенно стоит как-то особняком от последующего изложения, где

главное место отведено искусственной литературе, около которой
неровною струей пробивается поэзия народа, забытая, иногда
преследуемая, без всякой видимости связи с тем, что мы готовы
назвать нашим кабинетным развитием. Если такого рода литера-
турный прием не более как заявление случайной смежности
317 двух путей развития, то мы пожалуй | готовы на нем успокоиться,
как ни странно оно само по себе; но нам говорят о преемстве,
причинности, ставят народно-поэтическое творчество во главу
угла, им предваряется история; между тем этого преемства нам
не показывают на самом деле, и вся последующая история объяс-
няется рядом посторонних причин и скрещивающихся влияний,
под которыми исчезает древняя основа и стушевывается самая
точка отправления. Таким образом, перехода от поры бессозна-
тельно-поэтического творчества к искусственной поре мы не
видим; мы только смутно сознаем преемство, но нигде не в состоя-
нии проследить его фактически. Это идеальная задача истории
человеческой мысли; в тесном смысле это задача истории литера-
туры. Эта наука должна взойти к первобытной эпохе создания
слова, в котором еще слиты нераздельно эстетические и науч-
ные представления человека о действительности, и наука еще
не выделилась из искусства. Как в прозрачном корне первобыт-
ного слова уже дан постоянный эпитет, с которым он явится
в последующем эпосе (белый свет, красная девица и т. п.), так
определены и общие очертания его эпической роли (nomina agen-
tis и т. п.). Каждая последующая фаза мифического творчества,
которого начальная форма проявилась в слове и которому конца
мы не предвидим, подобным же образом определяется условиями
предшествовавшего развития. Таким образом, одна фаза обусло-
вливает другую и вместе с тем устанавливает меру и возможность
постороннего влияния, всегда недолговечного и разрывающего
народную среду, когда оно является незваным, несовместным
с органическим ходом жизни. Период искусственного творчества
станет таким образом в определенные отношения к своим исход-
ным народным основам, и самое сознание преемства между ними
прояснится*. Потому-то о всяком исследовании, не поставившем
себе хотя бы вдали подобной цели, мы можем повторить слова
Шеллинга о том узком поклонении Гомеру, которое, не сопро-
вождаясь смутным чувством стоящего за ним прошлого, не
может привести к верной оценке величавых образов гомеровского
эпоса, приведших это прошлое к художественному успокоению.

III

На немногих примерах, взятых случайно из истории итальян-
ской поэзии, мы старались показать то, что вообще мы считаем
приложимым и ко всякой другой, именно глубокую связь преем-
ства | между первообразами народного творчества в слове и мифе 318
и позднейшими формами сознательной литературы. Если бы мы
захотели руководиться примером Шнеллера и опереться на преем-
ство сказки и новеллы, мы точно с таким же правом могли бы
назвать его тирольские сказки вкладом в итальянскую литера-
туру, с каким он называет их вкладом в науку германского мифа,
вероятно, на основании параллелей, найденных им в преданиях
немецкого народа (потому что мы не думаем, чтобы такая пометка
в титуле целой книги опиралась единственно на ее 2-й и 3-й
отделы*, которые хотя внешним образом и подтверждают
германские притязания, все же составляют лишь шестую часть
сборника). Но едва ли нужно еще доказывать, что сказка и вообще
эпические мотивы народной поэзии не всегда могут служить
прочным критерием народности; народность предполагает нечто
отдельное, оригинальное, сложившееся, а в сказках преобладаю-
щая черта есть сходство мотивов и одинаковый характер подроб-
ностей, по крайней мере, в пределах одной расы, одной лингви-
стической семьи. Сравнительное изучение языков и мифов доста-
точно выяснило, каким образом следует понимать их общие,
родовые черты; разойдясь из одной прародины, племена индо-
европейской семьи унесли к своим историческим сельбищам
отпечатки одного и того же языка, обломки одного и того же
первобытного мифа; память о доисторическом сожительстве этих
племен определила общее сходство того и другого; о заимствова-
нии, о перенесении с одной почвы на другую в исторически засви-
детельствованную пору тут, очевидно, не может быть и речи,
и тем менее, чем шире географические границы, в которых
проявляется сходство, чем отрывочнее и разбросаннее его черты,
и чем более труда приходится употреблять, чтобы схватить
образ первоначального целого. Всего этого слишком мало для
гипотезы исторического заимствования; от него мы необходимо
ожидаем не только возможно полного сохранения идеи целого
в каждом частном случае, но и сохранения исторической обста-
новки и подробностей того быта, при котором совершалось пере-
несение. Так, средневековая легенда о Варлааме и Иосафате

воспроизводит до мелочей житие Гаутамы-Будды; так Шемякин суд и тому подобные сказочные мотивы, распространенные на Западе, переносят нас всем своим складом в среду буддийского миросозерцания: в том и другом случае мы говорим о влиянии буддийских источников и можем обратиться к установлению
319 его исторических путей. Сохранение исторических | имен на новой, не породившей их, почве тем более должно вести к подобному заключению: если Руслан, Залазарь, Киркоус нашей сказки не более, как искажения Рустана, Заль-Зера и Кейкауса, действующих в Шах-Намэ, нам трудно обойти идею заимствования — если не из поэмы Фирдуси (что впрочем очевидно), то во всяком случае из иранского предания, уже закрепленного письменностью; иначе как же объяснить себе искажение имен в русской сказке, плохо запомнившей персидскую форму слова? В устной передаче предания слово обыкновенно не искажается, но или пересоздается вновь, пока жива еще в народной фантазии творческая потребность осмысления, или приурочивается к новой исторической почве.[1]

К этим общим положениям, дающим более или менее вероятный повод к гипотезе о заимствовании, можно присоединить и другие, более частного свойства, но которые тем не менее нельзя упускать из виду при сравнительном изучении народных преданий. Мы заметим между прочим следующее: когда мы находим две различные редакции сказания, и в одной из них какая-нибудь отдельная эпическая черта является полною смысла и туземного колорита, между тем как в другой она затушевана до неузнаваемости, либо поражает своею странностью и несообразностью с общим характером рассказа, то очень естественно, что в последнем случае нам представится искажение, и что с более полною осмысленной редакцией мы соединим понятие о ее большей цельности и относительной древности. Но отсюда до заключения о первоначальном источнике и до гипотезы заимствования, по которой менее совершенная редакция должна была исказиться из более совершенной, еще далекий путь, который можно обходить околицей только при намеренном забвении научного метода. То, что на первый взгляд мы склонны принять за заимствование, часто не более, как иллюзия исторического приурочения, более

[1] Сл. статьи В. Стасова «Происхождение русских былин», часть первая, в «Вестнике Европы», 1868, № 1, стр. 171—208.

совершенного в одной среде, а в другой происходившего при менее благоприятных условиях, не приведших к полной устойчивости общественных и поэтических форм; в том и другом случае общий корень явлений может быть скрыт далеко за ними, и из него они могли развиться, следуя раздельными путями. Так например, нет никакого сомнения в сходстве наших калик перехожих с буддийскими странниками; эпические подроб|ности, окружаю- 320
щие калик в духовном стихе, легко могут найти себе отражение в религиозных легендах буддизма; но едва ли позволено на основании подобных соображений ставить тех и других в генетическую связь и объяснять из обихода восточной секты оригинальную обстановку русского стиха — сумки рытого бархата, клюки-посохи, наконец книги наших калик, которые будто бы не что иное, как «уцелевшее воспоминание этих книг буддийских странствующих монахов» [1] и т. п., между тем как все эти подробности легко объясняются из народного представления калик паломниками и их хождений — хождениями в Святую Землю: «святой святыне помолитися, во Иордане реке покупатися». Разумеется, в этой обстановке найдется много странного, загадочного; но загадочное легко объяснится из затертого мифического грунта, а странное — из последовательно повторявшихся исторических наростов. В связи с тем же представлением калик набожными паломниками является и зарок, который они кладут на себя: в дороге не красть и не лгать и не покушаться на блуд; это само собою лежало в их эпической роли, для объяснения которой едва ли надобно оглядываться на обеты бедности, целомудрия и воздержания, налагаемые на себя буддийскими странниками. Ясно после этого, что пока связь буддийской легенды с темным бытовым явлением калик не будет доказана более строгим научным наведением, нам нечего ставить их в историческую связь; общее сходство эпического мотива само собою возводится к общей основе мифа, стоящего за пределами истории и народности; несходства же вложены историей и особенностями народного развития, приведшего, с одной стороны, к яркому явлению буддизма с его определенным миросозерцанием и сознательным аскетизмом, а с другой, не успевшего отстояться в прочной исторической форме и противопоставившего буддийским странникам наших калик, этих представителей былых времен периода сти-

---

[1] Там же, «Вестник Европы», 1868, № 3, стр. 273—276.

хийного брожения и кочевания на Руси, как выразился один из наших исследователей.[1] Очевидно, если тут позволено говорить о сходстве, то только в смысле исконного единства эпических мотивов, к которым народная фантазия продолжала обращаться свободно и независимо, как только на поверхность истории всплывала черта, которой удобно было выразиться в готовой эпиче-
321 ской форме. | Таким образом, легенды о буддийских странниках и наших каликах стали рядом друг с другом, но независимо, хотя те и другие напоминают друг друга, будучи вызваны схожими потребностями быта и готовою основой доисторического предания. Тем же путем могли произойти у разных народов и более сложные мифы, сходные не только в общих чертах, но и в мелочах, и в самой последовательности развития, которые обыкновенно заставляют нас заключать о заимствовании, между тем как сходство могло здесь произойти и помимо его, независимо от совершившейся там и здесь ассоциации мифических идей, вызванной одинаковою потребностью фантазии и приведшей к одинаковым результатам. Так, например, мифической идее преследования было всего естественнее вызвать образ девушки, как беззащитного существа; преследователями также естественно должны были являться лица, с которыми и в жизни ей приходилось встречаться неприязненно, как например, мачеха, неприглядный любовник; по той же причине и самые подробности преследования одни и те же: изгнание, трудные задачи, заточение и т. п. Все это очень древние черты, первоначально полные определенного значения в цельном составе мифа; с распадением этой цельности, с затмением первобытного мифического сознания эти черты разрознились, и подробности стали чуждыми целому, так что в эпоху позднейшего творчества, которую мы назвали бы эпохой *воспроизведения* мифического процесса, народной фантазии вольно было распоряжаться их древним материалом для новых построений по ассоциации мифических идей. Так, в стихе «Сорока калик со каликою» эпизод о Владимировой жене, может быть, имеющий мифическое происхождение, очевидно, вызван зароком воздержания, который калики кладут на себя, пускаясь в путь, хотя, по самому свойству *духовного* стиха, необходимо в объяснении его отвести место и влиянию повести о прекрасном Иосифе.

[1] Г. Бессонов в примечании к I тому «Песен» Рыбникова [1861 г., стр. XII], и к III выпуску песен Киреевского, [1861], стр. 4.

При сравнительной однородности мифического материала и однообразии эпических приемов народной фантазии легко было, преследуя одни и те же мотивы, притти к одним и тем же средствам изложения и даже воспроизвести одинаковые подробности. Мы по крайней мере того мнения, что иногда даже сложное сходство двух или нескольких сказаний, проникающее и в частности, не дает права на гипотезу заимствования, если в это сходство не привзойдут какие-нибудь исторически определенные черты.

Мы не стали бы останавливаться так долго на этом вопросе, |
уже давно решенном для нас теоретически, если бы статьи г. Ста- 322
сова о происхождении русских былин[1] не поставили его вновь на вид, возобновив гипотезу исторического заимствования даже в таких случаях, где ее невозможно прикрепить ни к какому определенному источнику. Разбирая былину о Садке сравнительно с восточными обработками того же эпического мотива, г. Стасов не может не сознаться, «что только в одной русской песне уцелел намек на первоначальные стихийные и космические мотивы этой легенды. Правда, у нас уже ничего не говорится о символических образах круглого года, шести времен его, божественной амброзии и т. д.; это доказывает, что наша былина не произошла ни от одного из известных нам и приведенных здесь восточных пересказов; она имеет с ними, конечно, много сходства, как с одними из посредствующих ступеней между самыми древними и более новыми редакциями рассказа; но еще гораздо более сходства будет она, без сомнения, иметь с теми восточными редакциями (если только они будут открыты), которые непосредственно предшествовали нашей былине».[2]

Пока эти исконные оригиналы находятся еще под сомнением, г. Стасову приходится воспроизводить их, возводя отдельные эпизоды и самые одинокие подробности наших былин к сходным эпизодам и подробностям самых разнообразных восточных сказаний; их целое должно, по его мнению, представить нам образ первоначального подлинника, который пока не отыскался. Подобный метод сравнительного изучения, восстановлявший из разрозненных черт полный смысл эпоса, был между прочим одною из причин, заставивших ученых отвернуться от старой гипотезы исторического заимствования, как предполагающей

---

[1] «Вестник Европы», 1868, №№ 1, 2, 3, 4.

[2] Ibid., статья 3-я, стр. 244—245.

иные условия, и на ее место поставить общее всем индо-европейским народам богатство первобытного предания, разделившегося по мелочам с историческим выделением народностей. Г. Стасов пользуется тем же методом, но теория заимствования остается у него во всей силе, как вполне с ним соединимая, и он допускает ее в самом широком объеме. Так, из разбора былины о Соловье Будимировиче мы узнаем, что в ней «слиты в одно два разных рассказа восточных оригиналов, и в каждом из главных действующих лиц слито по два лица: одно взято из первого индийского рассказа, а другое из второго, так что наши главные действующие лица совокупляют в себе: мужчина — похождения отца и сына, а женщина — похождения матери и дочери; вот именно это-то
323 обстоятель|ство и объясняет, почему в наших песнях о Соловье Будимировиче есть два совершенно разные и противоположные окончания: одно идет от одного из двух восточных рассказов, а другое — от другого».[1]

Такое слитие двух или нескольких первоначально отдельных лиц в одно, и наоборот, распределение по разным лицам того, что первоначально было соединено в одном, легко объяснить, по мнению г. Стасова, почему в русских былинах «странный и чудовищный вид»[2] усваивается многому такому, что в первоначальных восточных оригиналах является логичным и вполне последовательным. Так, смесь «грубости, нелепости и чудовищности,[3] какою представляется нам былина о Дунае, становится прозрачною и полною смысла, лишь только коснется своей родимой почвы. Эта большая или меньшая логичность и объяснимость дают г. Стасову один из поводов привести наши былины в филиальное отношение к восточным сказаниям, тогда как более логичное заключение ведет разве к признанию относительно большей или меньшей цельности, если и не всегда древности, наших былин. Другим критерием, побуждавшим г. Стасова к тому же выводу, было то обстоятельство, что содержание русских былин исследователь встретил разбросанным по разным сказаниям Востока; но мы уже знаем, какое значение можно придавать подобному критерию, и как самому автору подчас от него не легче и приходится указывать на какие-то пока не открытые восточные редакции, которые

---

[1] «Вестник Европы», 1868, ст. 2-я, стр. 702.
[2] Ibid., ст. 4-я, стр. 683.
[3] Ibid, ст. 4-я, стр. 677—678.

и будут настоящими подлинниками наших былин. После всего этого мы не знаем, какую цену могут иметь те мелочные сличения самых незначительных подробностей, какими хотят подкрепить все ту же теориею заимствования; они могут быть допущены только в том случае, когда самое заимствование явится уже доказанным фактом; иначе они заключают в себе petitio principii. Так, в исследовании об источниках былин про Илью Муромца, собираемых отдельными чертами из разнообразных восточных повестей, едва ли возможно опираться на такие мелкие соответствия, как например, троичность действующих лиц,[1] легко объяснимую самым обыкновенным эпическим приемом трилогии, либо придавать значение следующим сближениям нашей былины с песнью чернолес|ных татар: «Илья Муромец побеждает Соло- 324
вья-Разбойника, пронзив ему глаз стрелой; Тана побеждает черного вола, пронзив ему губы копьем. После того Соловей падает на землю; к земле же Тана пригвождает черного вола». Или: «От семихвостной плети Ильи погибает дочь Соловьева; от осьмихвостной плети Таны погибает сам Иельбеген-Соловей. Перемена эта произошла, вероятно, от того, что у нас в лице Соловья слиты два чудовища восточных оригиналов: Иельбеген и черный вол, и значит, смерть первого, случающуюся посреди рассказа, пришлось перенести с Соловья на его дочь».[2] Это параллели, предполагающие уже и сходство и генетическую связь сказаний, между тем как от них же ожидается на то доказательство, потому что если события в обеих песнях почти совершенно одинаковы, то мотивы действия все же до некоторой степени разнятся.[3] Очевидно, что прежде, чем спуститься до подобных мелочей, надо или удалить эту маленькую разницу, или даже привести богатый разнообразием вымысел эпоса к таким общим формулам, в какие так удобно отлилась былина об Илье Муромце:

«Происходит нашествие иноплеменников на страну. Главный богатырь здешний тайно идет во вражеский стан и тайно высматривает там неприятеля. Лично сам убивает главного чело-

---

[1] «Вестник Европы», 1868, ст. 4-я, стр. 661—668.

[2] Ibid., ст. 4-я, стр. 662; слич. также в былине о Дунае, ibid., стр. 679—680, где высказывается предположение, почему две королевишны, первоначально жены одного и того же лица, в русском пересказе должны были выйти одна за Владимира, другая за Дуная, а также все сличение нашей былины с Гариванзой.

[3] Ibid., ст. 4-я, стр. 661.

века неприятельского войска и, наконец, при помощи подоспевших товарищей своих, истребляет все это войско.[1]

Но на высоте таких бесплотных формул все сличения возможны, если они еще нужны.

Мы едва ли исказили в нашем изложении руководящие начала критики Стасова, сводящиеся в конце концов к отыскиванию повсюду *родителей* наших былин, с чем логически соединено второе требование — определить, насколько в них действительно народного содержания. Это последнее у г. Стасова разрешается отрицательно, так как все содержание нашего былинного эпоса приписывает он нерусскому происхождению. Вот его слова: «Нельзя оспаривать пользы изучения наших былин сравнительно с литовскими, чешскими или сербскими песнями и
325 сказками, с рассказами скан|динавской Эдды или германских Нибелунгов, финской Калевалы или англо-саксонского Беовульфа; нельзя сомневаться в том, что такое изучение приводит к убеждению в значительном сходстве мифологическом и бытовом тех и других. Такое изучение не только полезно, но необходимо... Но все-таки, в конце концов, мы добываем здесь только те черты родства и сходства, которые всегда существуют между братьями и сестрами; то есть, мы приходим тут только к убеждению в одинаковом, общем их происхождении. А этого, мне кажется, мало, потому что мы имеем теперь возможность восходить до самых корней и первоначальных основ наших былин, можем указать родителей, от которых пошли все эти братья и сестры... Но кроме того, я не могу твердо веровать и в те национальные выводы, которые так часто извлекаются из наших былин и потом в виде чисто русских материалов вставляются в мозаику древне-русской истории и в объяснение древне-русской жизни. Мне кажется необходимым оспаривать многие из таких выводов, потому что у нас есть теперь в руках средства отделять созданное фантазией и воображением от фактов, действительно исторических».[2]

С теорией «родителей» мы покончили выше, когда назвали ее теорией заимствования, потому что едва ли г. Стасов разумел под названием родителей те общие типы предполагаемого исконного предания, из которого пошли и разрознились все осталь-

---

[1] «Вестник Европы», 1868, ст. 4-я, стр. 673.

[2] Ibid., статья 2-я, стр. 638.

ные; на таких родителей нельзя *указать* воочию, их можно только воссоздать, как из сравнительного анализа существующих индо-европейских языков воспроизводятся общие предполагаемые формы первобытного слова; между тем самый способ и выбор сближений, которые позволяет себе г. Стасов, показывают, как конкретно-исторически следует понимать его теорию *родителей**. Мы впрочем понимаем и ее происхождение, и вместе умысел автора во что бы то ни стало привязать наши былины к какому-нибудь восточному оригиналу: это все тот же таинственный, привитый воспитанием страх Востока, который долго мешал проявиться здравому сравнительному методу языкознания и который даже по открытии санскрита мог отводить исследователя от этого единственно возможного пути, ставя санскрит в корне развития и добывая из него свет и толкование всему организму индо-европейского слова. Как сравнительная грамматика перешла за эту точку зрения, усмотрев, что в иных языках Европы формы сохранились в более древнем виде, чем в соответствующих формах санскрита, так науке сравнительного мифа и литературы пора бы отказаться от исключительных восточных пристрастий, не дожидаясь того, чтобы Бенфей доказал, что индо-европейское | племя вышло из Европы, а не из Азии,[1] 326
и что, стало-быть, нам нечего ходить на Восток за доказательствами древности*.

Второе положение г. Стасова, разделяемое между прочим и г. Афанасьевым,[2] обращено главным образом против исследователей нашей песенной старины, думавших встретить *русское* содержание там, где г. Стасову виделась гипотеза о заимствовании с Востока. Справедливое в частностях, которые автор преследует в критике каждой отдельной былины, это положение грешит в общем неясною постановкой вопроса и непризнанием свойств исторического приурочения. Что такое историческая былина? Какие ее отношения к истории и к неприуроченной к месту и времени сказке, наконец, к живущему в народе обрядовому мифу? Все эти вопросы, в высшей степени важные для развития народно-мифического творчества, необходимо было поставить и разрешить, прежде чем приступить к частным приложениям.

---

[1] Fick. Wörterbuch der indogermanischen Grundsprache, предисловие Бенфея, стр. IX.

[2] Поэтические воззрения славян на природу, том I, стр. 49—50, прим.

Первое проявление мифического творчества обнаружилось в создании языка, в котором богатство явлений объективного (или принимаемого за объективный) мира закрепилось целым рядом субъективных впечатлений, выраженных звуками. Что такие впечатления, по самому существу дела, могли быть только одинаковые, односторонние, и что цельность впечатления не соответствовала цельности явления, понятно само собою: синтез понятий, как и синтез впечатлений, поздно является в истории; ему предшествует продолжительный мелочный опыт, собирание разрозненных черт, работа психической ассоциации. Если в настоящее время каждый предмет окружающей нас повседневной действительности, каждое слово вызывает в нас целый комплекс представлений качества и количества и т. п., разнообразно исчерпывающих их содержание, то мы одолжены этим историческому накоплению впечатлений и работе психической ассоциации, которая свела их к единству, отчасти воспроизводящему действительность. Но первобытный человек еще не вступал на дорогу синтеза; у него не было готового знания; от предметов он получал *первое* впечатление, по необходимости неполное, одностороннее, разнообразившееся, смотря по тому, какая сторона предмета наиболее поражала наблюдателя, и каков был характер его восприимчивости. Эта выдающаяся сторона заслонила собою
327 в акте чувствен|ного восприятия все остальные, скрадывая их, вырастая на их счет в характеристику целого, являясь в понятии первобытного человека, всюду преследовавшего образ своей личности, как жизненное начало, одушевляющее самое явление. Такое наивное отношение к предметному миру, схватывающее его резкие черты и возвышающие их на степень живых, деятельных символов самих предметов, мы называем *мифическим*; закрепляясь в членораздельных звуках, миф становится *словом*. Если в первобытном языке индо-европейского племени *дочь* называлась *доящая* (то есть кормящая, назначенная кормить), а сын *рождающий, оплодотворяющий*, то очевидно, что черты, послужившие к таким названиям, и в самых лицах являлись характерными. Это, разумеется, не исключало возможности, чтобы те же предметы в другой раз и при других условиях не поразили внимания другою какою-либо чертой; но тогда повторится и мифический процесс, указанный выше, и снова закрепится словом, в котором новая сторона предмета опять явится символическим выражением целого. Таким образом

одно какое-либо явление действительного мира могло вызвать разнообразие мифической деятельности, целые ряды впечатлений и слов, их воплощающих; отсюда в языках, которые еще недалеко отошли от наивного миросозерцания первобытного человека, приходится, сравнительно, такое множество различных выражений на один и тот же предмет, вызванных односторонним освещением частностей. Таких выражений надо было ожидать тем более, чем сильнее в расе жизненная струя, чем больше в человеке исторических задатков, чем горячее борьба с природой, которую он осиливает по частям, подходя к ней с разных сторон и набираясь подробностей в ожидании синтеза, который подведет им итоги. Потому только исторические народности обладают действительным эпосом, с его роскошью эпитетов и разнообразием синонимов, на которые раздробилась картинная целость первобытного слова. Но такое раздробление уже предполагает в уме участие синтетического процесса, приготовляющего историю. Чем более накоплялся у человека опыт, тем полнее становилось понимание явлений природного и общественного мира: там, где наивное воображение открывало только одну какую-нибудь черту, выдавшуюся над всеми другими, позднейший человек приучился воспринимать зараз целый комплекс впечатлений, массу подробностей; психическая сила ассоциации начинала соглашать между собою ряды частных впечатлений предмета, характеризующих первобытное восприятие и закре|пившихся рядами соответствующих слов. Таким образом все особенности качества, действия, места, все обстоятель- 328
ства генезиса и развития, одним словом, все, что в предмете сначала подмечалось отдельно и независимо друг от друга, сводится теперь к одному цельному, возможно полному представлению. Что такое полное представление не исчерпывалось ни одним из существовавших дотоле частичных определений слова, понятно само собою. Но, с другой стороны, с появлением синтеза, в виду наступающей исторической эпохи, должна была неминуемо ослабеть и самая сила лингвистического творчества, обусловленного тем мифическим отношением к природе, о котором мы говорили и которое исключалось самою сущностью синтеза. Чтобы найти себе выражение, новому синтетическому понятию предмета оставалось обрушиться на одно из готовых словесных определений, которое поступалось своим исконным живописным смыслом, обращенным к характеристике

частностей, и становилось отвлеченною формулой общего. Так например, слово рука значило уже не только хватающая (χείρ), меряющая, но давало разуметь под собою все, что мы обыкновенно соединяем с идеей руки. В силу такого выделения одного слова из ряда других, смежных с ним, эти последние должны были стать к нему в отношение служебное, как его восполнения, указывающие на частные подробности того, что руководящее слово должно было воспроизводить в целом, как его синонимы; и синонимы эти сохраняли значение более специальное, живописное, то есть более удерживающее в себе характер первобытного впечатления, но с тою разницей, что теперь оно сознательно ставится как специальное, одностороннее, картинность которого, поблекшую в отвлеченной формуле слова, приходится подновлять эпитетами. Пора словесного творчества за нами, мы уже стоим на почве эпоса.

Если мы обратимся к внутренней истории этого синтетического процесса, то будем вправе предположить подобную же последовательность и в изменении мифических впечатлений, обусловивших создание первобытного слова. Первоначально каждое слово есть миф в той мере, в какой оно выдвигает вперед одну какую-нибудь единичную черту предмета и возводит ее в определение целого, в его жизненный символ. Но таких выдающихся сторон в одном предмете могло представиться несколько: могла поражать его величина, качество, цвет, то или другое характерное влияние на наше чувственное восприятие, резкие
329 порывы произвола в живом субъекте, | либо иллюзия произвола в предмете, который казался одушевленным. Мифические представления о действительности разнились и разнообразились, закрепляясь словами, соответственно углу зрения или роду впечатления. И здесь внесение синтеза было внесением единства, более цельного понимания жизни: прежде мифические представления предметного мира, закрепленные в слове, ограничивались символикою частностей, которая заменяла знание общего; теперь эти частные мифы сводятся, сличаются, мифы цвета и протяжения, мифы действия и страдания; между ними открывается генетическая связь, связь причин и следствий, пробуждается сознание организма. Частные мифы уступают группам мифов, и мы подходим к мифологии, как внешняя история слова привела нас к требованию эпоса.

Само собою разумеется, что на той точке, до которой мы проследили совместное развитие слова и мифа, то есть до зародышей мифологии и эпоса, ни в той, ни в другом еще не успели выделиться те исторические и религиозные начала, которые становятся впоследствии их родовым отличием. Ни один памятник первобытного творчества не представляет критике исторически определенных черт; даже в гимнах Вед, этом древнейшем наследии индо-европейской расы, вступившей в историю, религиозный элемент еще шаток и прозрачен, личные боги еще не выделились из словесного мифа, колеблются между символическим олицетворением предметного мира и зарождающимся Олимпом, так что одно и то же слово обозначает попеременно то бога, то самый предмет, послуживший идее отдельной от него божественной сущности. Религия и история вторгаются в миф только с историческим раздроблением индо-европейской расы. Каковы бы ни были причины этого явления, нет сомнения, что выделение народных особей не могло не сопровождаться параллельным движением в языке и мифе: там и здесь действовали одинаковые условия. Как новые народности разнообразно развивали на разных почвах принесенный ими физиологический и духовный материал, в соответствии с новою своею обстановкой и иными потребностями развития, так общий запас индо-европейского слова дробился и вырастал в народные говоры, самостоятельно развившиеся из одних лингвистических основ, не выходя из условий одного родового организма. То же самое соответствие должно было повториться и в жизни мифа, который также дробился и разветвлялся из общего источника, располагаясь по выделившимся языкам и народностям. Переход к истории из безразличного природного суще|ствования должен был на первых 330
же порах сказаться потребностью бытового и местного самоопределения; исторические сельбища вызвали и новые культурные формы; вместе с обособлением народностей обособлялись из безразличия первобытного предания группы народных традиций, из которых каждая развивается потом в своей исторической рамке под условиями нового быта и вместе с ним, под влиянием местного и исторического приурочения. В силу того же самого процесса, вследствие которого имя нарицательное становилось именем личного бога (Agni), или, в другой раз, служило обозначением местности, с утратой своего исконного смысла (Дунай), — часть мифических представлений, общих всей расе, притяги-

вается географическими условиями нового сельбища, либо каким-нибудь крупным фактом народной жизни, зачавшейся вслед за водворением на нем, или наконец служит потребности религиозного сознания и прочного культа, являющейся с первыми начатками народно-исторического строя. Как видно, видоизменения слова и мифа одинаково обусловливались действием исторического и религиозного раздробления индо-европейской расы; вместе с народностями и народными языками *местная сага, историческая былина и религиозный миф* являются только на почве истории. Этим, разумеется, не всегда и не везде в равной мере исчерпывалось богатое содержание первобытного мифа: многое в нем не отвечало потребностям развития в смысле народно-историческом и религиозном и потому оставалось в памяти не приуроченным ни к какому акту новой жизни. Недаром наши сказки переносят нас в какое-то темное тридевятое царство, тридесятое государство: *сказка* есть отложение древнего доисторического мифа.

Если мы на сколько-нибудь разрешили поставленный выше вопрос о взаимном отношении былины к сказке и обрядовому мифу, то тем самым получается разрешение и для вопроса об отношениях тех и других к исторической и мифологической критике.

Остановимся прежде всего на форме исторического и местного приурочения мифа, то есть на былине. Оно, очевидно, было вызвано иллюзией сходства или соответствия в топографических условиях местности или исторического явления: коль скоро то или другое возбуждало ослабевшую впечатлительность мифической фантазии, всплывала наружу память старого мифа, которым некогда закрепилось подобное же впечатление; теперь этот миф становился формулой нового, принимая его исто-
331 рическую обстановку и местный колорит. | Таким образом он видимо проходил в историю, чтобы впоследствии, когда забудутся и отойдут в седую древность исторические факты, вызвавшие его воспроизведение, примкнуть к группе религиозных мифов, в которых выразилось религиозное сознание народа; вблизи богов типы исторической саги получали освящение, становились полубогами. По крайней мере мы не объясняем себе иначе генезис *героической* саги, как тем сложным процессом, вследствие которого, с одной стороны, первобытное мифическое представление, безразличное само по себе, постоянно приходило

к историческому закреплению, а с другой — забвение истории давало повод относить его на ту отвлеченную высоту вне времени и пространства, на которой успел уже сложиться религиозный Олимп.

Здесь нас занимают собственно условия и следствия самого процесса приурочения. Прежде всего не забудем отличить в нем два элемента: во-первых, старый миф, стоящий вне истории, и, во-вторых, самый факт, к которому он прикреплен; это последнее обстоятельство собственно и делает миф историческим; в этом заключается вся сущность былины, а не в мифическом содержании, которое она может разделять со сказкой и т. п.; только в этом смысле, стало быть, она и может служить материалом для исторической критики, и если г. Стасов отнимает у наших ученых право пользоваться ею для целей народного самоопределения, потому только что ее внутренняя мифическая основа встречается в целой массе восточных пересказов, то такой запрет объясняется неясным пониманием отличительных свойств исторической былины. Надобно не отрицать это право, а разве стараться ограничить его в том смысле, в каком Яков Гримм советовал не посягать на достоверность истории допущением в нее неопределенного свидетельства саги.[1] Неопределенность здесь разумеется не столько в смысле трудности выяснить источники мифического мотива саги, до которого историку мало дела, сколько в том, что иногда в исторической оболочке былины невозможно бывает отличить новое от старого, обстоятельства первого приурочения от последующих наростов, и что таким образом ее свидетельство для истории всегда останется шатким. Так, на былевые песни, группирующиеся около Владимира Красного-Солнышка, легло друг за другом несколько разнообразных исторических пластов, и Илья Муромец сражается с бурзами-мурзами та|тарщины.[2] По каким эпохам распределятся эти 332

[1] Kleinere Schriften, I, p. 402.

[2] В высшей степени знаменательно для характеристики метода г. Стасова объяснение именно этого эпизода о бурзах-мурзах в одной былине об Илье Муромце. Дело идет о нашествии Батыя или Калина-царя на Русь; г. Стасов сравнивает с этим эпизодом эпизод монголо-калмыцкой поэмы Джангариада. «И там, и здесь рассказ начинается исчислением силы вражеского царя или хана. Потом этот царь или хан вызывает человека, который бы ехал с посольством. Является богатырь, которого наша песня называет «бурзо-мурза», а Джангариада — «Бурзо-Беке-Цаган». Название «бурза-мурза» ничего у нас не значит, и сначала

исторические черты, будет зависеть от уменья историка открыть разнообразное и разновременное в общем и представляющем сплошное целое, чтобы таким образом дойти до той исторической почвы, на которой впервые совершилось прикрепление мифа и определелись самые свойства его исторического проявления и законы его будущего развития. Так как самый процесс приурочения предполагает соответствие между мифом и притянувшим его фактом, так как он возможен лишь при зыбкости исторического чутья, отличающей всякое раннее развитие (почему и не повторяется на наших глазах), то отсюда следует само собою, что историческая былина должна сохранить нам миф в пересказе, относительно близком к исконному преданию, и отвечая первому условию приурочения в виде, менее искаженном. То и другое подтверждается примерами. Но, с другой стороны, самый акт прикрепления, определивший характер былины, остановил в ней и дальнейший самостоятельный рост мифа: теперь миф связан с историей, связан ее определениями, мелочами быта и исторически определенных событий; поставленный в эти условия, он не может более развиваться свободно, отвечая всецело нарастающим потребностям народа. Оттого былина развивается только ф о р м а л ь н о; раз закрепленное историей, ее мифическое содержание остается то же; привходят в нее только новые исторические черты, и меняются лица, не покидая границ, намеченных первоначальным приурочением. Недаром наши
333 былины и сошлись около киевского князя, а не | мецкие саги — к двум-трем руководящим событиям народной жизни; это надолго определило их стиль и характер, так что все черты последующей истории найдут себе место в них, только распустившись в их первобытной исторической обстановке.

Подобное же одностороннее развитие предполагает и самое существо сказки. Если в былине история, становясь формулой

всякий подумает, что слово «бурза» прибавлено только для рифмы и обычного русского удвоения к слову «мурза». Но на деле оказывается, что надо понимать наоборот: прибавлено для рифмы и удвоения слово «мурза» к коренному тут слову «бурза», потому что это слово есть не что иное, как уцелевшее у нас монголо-калмыцкое имя «Бурза» (Бурза-Беке-Цаган значит: «Белый крепкий мундштук») (см. ст. 4, стр. 672). Нам, наоборот, б у р з а кажется не более как нарицательным эпитетом м у р з ы, зашедшим вместе с другими подробностями степного быта в нашу былину, как память татарского погрома. О Бурза-Беке-Цаган едва ли тут можно и думать.

мифа, делала невозможным его дальнейшее развитие из самого себя, то в сказке старый миф в стороне от движения новой жизни, выразившейся в потребности самоопределения исторического (былина) и религиозного (религия, обрядовый миф), сам обращается в формулу, каменеет. Оттого такое сходство между общими местами сказочного эпоса, что он не развивается формально, если не признать за развитие то чисто механическое сплочение, которое характеризует сказочной стиль разнообразных мотивов в период его упадка. Но в границах этой внешней неподвижности, которой основные черты всегда одни и те же, остается возможность еще другого обогащения: может обогащаться внутреннее содержание типов; могут так или иначе осмысляться старые сказочные мотивы сообразно с новыми идеалами, привходящими в народную жизнь, которая, с своей стороны, скажется внесением в них подробностей постоянно изменяющегося быта. Сказка развивается содержательно, и в этом смысле она доступна исторической критике, разумеется, с теми же ограничениями, на которые мы указали, говоря об историческом материале, представляемом былинами. Так, наши сидни-богатыри, наши Иванушки-дурачки уже по тому одному не явятся нам типами исключительно русского народного самосознания, что мы встречаемся с ними и в сказаниях других народов. Не меньшими затруднениями окружена и мифологическая экзегеза сказки. Если, как мы утверждали, сказка есть отложение древнего мифа, не достигшего исторического и религиозного обособления, то само собою разумеется, что она допускает мифологическое толкование только в самых общих чертах; ведь первобытный миф мы можем только воссоздать; с мифом вообще мы знакомы преимущественно в его религиозной, обрядовой стадии развития; от нее отправилась наука, чтобы и в сказках найти аналогию мотивов и представлений борьбы, преследования и т. п.; насиловать эти аналогии и на общие места сказки переносить толкование знакомого нам религиозного мифа мы едва ли вправе, тем более, что сказка, стоя вне истории и народности, вместе с тем чуждается и религиозных тенденций. Отсюда само собою выходит, | что при разработке мифических представлений, 334
свойственных какому-нибудь народу, либо семье народностей, сказка не может служить материалом наравне с обрядовым мифом, суеверным обычаем и т. п.; это обрывки двух различных эпох, выражение противоположных потребностей развития. Мы ничего

не говорим здесь о той возможности воспроизведения, на которую нам несколько раз приходилось указывать в предыдущих главах этого очерка; как могли вновь воспроизводиться мифы, похожие на старые, хотя без всякого отношения к ним, единственно силою психического процесса мифического творчества, так и сказочные мотивы, при общей наклонности к чудесному, настраивали воображение на своей лад и вели к бессознательному подражанию. Нет сомнения, что в этих подражаниях найдется много аналогии с настоящими образцами сказочного эпоса, которыми они вызваны, и относительно которых они не более, как новые вариации на стародавнюю тему; но если мы вздумаем отнестись к ним с надеждой отыскать в них поблекшие черты древнего мифа, мы едва ли не разделим участи рыцарей, увлекаемых по волшебному лесу голосами фей, чтобы в конце концов очутиться в бездонной трясине.[1]

Нам осталось охарактеризовать еще третье проявление мифа в период его народно-исторического обособления; мы разумеем историю *религиозного, обрядового мифа*. Здесь мы в самом деле можем говорить об *истории*; к былине и сказке такое определение, как мы видели, относится не вполне. Закрепленные в недвижном остове фактов, в традиционном формализме эпического мотива, та и другая развиваются частично, односторонне, то механическим накоплением новых фактов и бытовых подробностей, то внутренним обогащением освященных преданием типов. И там, и здесь нет цельного органического развития, которое шло бы рука об руку с развитием народным, в полном соответствии с нарастающими потребностями *исторического строя и исторической оседлости*: сказка сама выступает из пределов последней, указывая на какое-то тридесятое царство: былина, если не отрицает истории, то все же становится где-то у ее зачина, который всегда представляется, как нечто прошлое, как «старина и деяние». Только религиозный миф, ответивший третьей потребности народного самоопределения, миф религиозный, подобно ей, находится в постоянном движении
335 истории, развиваясь | содержательно и формально, разными путями
вырабатывая из мифических задатков разнообразие народных культов и народных мифологий, и в границах последних восходя

[1] Max Müller, Chips from a German Workshop [Essays on Mythology, Traditions and Customs] II [1863, статья] Folklore, p. 198*.

от наивного поклонения явлениям природы к художественной человечности греческих богов, либо останавливаясь, вместе с историей, на посредствующей форме зооморфизма и т. п. Понятно само собою, что религиозный миф, выразившийся в народном верований, явится нам критерием исторической народности, которой жизнь он сопровождает, в большей мере, чем былина и сказка. Сказку мы везде найдем одну и ту же, от Индии до шотландских горцев; многое, что в исторических типах былин казалось нам самобытным, народным, придется, по ближайшем осмотре, отнести на счет общего предания и общих форм человеческого развития; но едва ли кто не признает в различном характере индийской, греческой и скандинавской мифологий выражение различных народных самоопределений.

Таким образом один религиозный миф имеет историю, сопровождающую его в общем ходе народного развития. Уследить за ней трудно.

«Мифология не знает хронологии; хотя, несомненно, сказания о богах слагались постепенно и требовали немалого времени, но память о старине, доносимая нам в устных преданиях и символистических обрядах, сливает все частности воедино и разом, в не легко разрываемой связи, передает то, что должно было создаваться в течение многих и многих лет».[1]

Если это и ограничивает возможность разрешить, в известных случаях, не легко разрываемую связь, — во всяком случае поставляет нам в обязанность строго держаться исторической точки зрения в разработке обрядового мифа (если мы верно поняли его значение), отличая старину от позднейших приращений и разрешая кажущееся единство в постепенно накоплявшиеся частности. Только таким путем будет удалена опасность смешать черты, принадлежащие различным эпохам развития, старое и новое подводить под одну мерку, открывать первоначальное единство там, где оно создалось исторически, и наоборот, не видеть его там, где оно успело раздробиться по мелочи. Когда, например, досужий мифолог, спасая цельность мифологического типа, объясняет противоположные черты, сошедшиеся вокруг него исконною двойственностью его характера, мы ясно различаем в этой двойствен|ности последовательное сплочение двух 336

[1] Афанасьев, Поэтические воззрения славян на природу, том I, стр. 57.

различных представлений, двух различных мифов, совершившееся во времени: один и тот же природный факт поразил сначала одною своею стороной, а потом другою, иногда совершенно отрицательною, и только с постепенным водворением синтеза в нашем понимании природы оба противоположные представления могли, не исключая друг друга слиться в одно целое, в один цельный миф. Оттого в каждом религиозном мифе, какова бы ни была его давность, мы прежде всего видим сложность, ряд накоплений, видим историю; простых, первоначальных мифов, которые воспроизводили бы наивное впечатление первобытного человека, помимо слова, мы не знаем. Разбирая историю этих последовательных накоплений, мы отличим внешние наросты, формальное развитие мифического рассказа, обставляющее его новыми подробностями без необходимого отношения к содержанию,[1] от внутренних изменений, приводивших с собою изменение в самом содержании. Здесь главным фактором являлось смежное, современное развитие нескольких мифологических циклов, которые, выражая мифическое настроение одного народа, не могли не заходить друг в друга, соприкасаясь между собою и заимствуя черты, которые, по чему бы то ни было, в одном цикле развились более, чем в другом, и на новой почве принимали иной характер и вели к новым заимствованиям и новой мифической производительности. Оттого-то в мифах, в том по крайней мере виде, в котором они дошли до нас, нет возможности объяснить каждую подробность в пределах одного и того же мифического представления, и тем менее это возможно, чем разнообразнее и цельнее развилась мифология. Пока она находится еще на степени наивного поклонения природе и не сложилась в раздельные образы, а мифический материал, находясь в брожении, не успел еще закрепиться за определенными мифологическими

---

[1] На этот процесс формального развития нам пришлось уже несколько раз обращать внимание; так, между прочим, говоря о сказке, мы указали на эпический мотив трилогии, выразившийся в обычной тройне братьев, в трех заповедных диковинках, в тройственности похождений и преследования и т. п. Придавать всему этому какое бы то ни было глубокое значение, помимо чисто внешнего пластического, мы едва ли имеем право: тройственный строй греческой оды и немецкой средневековой Lied, тройственность аллитерации в древних поэмах германской расы и т. п. подтверждают наше мнение, равно далекое и от мистики цифр Агриппы Неттесгеймского, учившего, что три — число совершенное, и от непонятных увлечений Лахмановской школы.

циклами, как нечто ему | исключительно свойственное, как его 337
характеристический символ, — нет ничего удивительного, что на такой поре религиозного развития одна и та же черта встретится нам в кругу различных мифических представлений, как общее место, которым творческая фантазия могла еще распоряжаться свободно, не находя на нем изолирующей печати символизма. В таком случае, как нельзя еще говорить о смешении, о перенесении мифов, так, при неопределенности свего мифологического строя, невозможно по нескольким сходным подробностям, обнаружившимся в разных кругах представлений, выводить родственность и генетическую связь самих представлений, ибо они могли обставиться одинаковыми чертами и без всякого отношения друг к другу.[1] Тем менее можно надеяться объяснить подобные черты в границах и в смысле одного какого-нибудь отдельного мифа, когда эти границы еще не определились сознательно. Дальнейшее, более полное развитие мифологии исключает такое объяснение само собою. Миф никогда не развивается в одиночку; он всегда предполагает параллельное развитие других мифов; параллелизм развития сопровождается параллелизмом смешений. Этого не имели в виду скандинавские мифологи; оттого и появились в науке такие бесплодные усилия и ряд натяжек, чтоб осмыслить каждую мелочь в кругу, очерченном мифическим представлением, и притом его же собственными средствами. Brisingamen, ожерелье богини Фрейи, сковано карликами; этимология их имен должна, по мнению Вислиценуса,[2] раскрыть нам глубокие тайны самого символа; между теми и другими предполагается с самого начала какая-то связь, которой мы не исключаем вполне, но которой могло и не быть. Мы явно имеем дело с продуктом мифологического смешения: у богини любви и красоты золотое ожерелье; рядом с этим мифом в представлениях скандинавского севера существовал другой миф — о карликах, как подземных ковачах, которым народное воображение приписывало всякое чудные поделки; очень естественно, что они же явились мастерами, сковавшими Фрейино ожерелье.

---

[1] Сл. по этому поводу попытку г. Потебни сблизить между собою наши рождественские и свадебные обряды в его исследовании: О мифическом значении некоторых поверий и обрядов. Москва, 1865 г.

[2] Wislicenus, Die Symbolik von Sonne und Tag in der germanischen Mythologie [mit Beziehung auf die allgemeine Mythologie, 2 Aufl., Zürich, 1869, стр. 21 сл.].

Другой пример подобной экзегезы переводит нас на почву славянской мифологии. Известен эпический мотив, рассеянный во
338 множестве сказок, где герою приходится итти на | опасные поиски за живою водой или за тремя волосами чорта; в средние века эта сказка стала сюжетом рыцарских romans d'aventures, каковы Huon de Bordeaux и Ugo d'Alvernia, и это служит еще новым доказательством близкого взаимодействия народной и искусственной литературы, вышедших из одного старого мифического типа. Другой, совершенно отличный ряд мифических представлений привязан к разным членам человеческого и животного тела; им приписывалось таинственное, целебное или вредное действие, следствие мифических ассоциаций, которые теперь нам трудно мотивировать, но которые сближали, например, желчь с золотом и цветом солнечного луча, отчего желчь могла стать метафорой солнечного света.[1] Что подобного рода воззрения, низошедшие до формулы с утратою сознательно-мифического характера, сохранились в средневековых лечебниках и знахарских приметах, известно каждому, хотя отчасти знакомому с этою темною литературой: еще Агриппа Неттесгеймский указывает, например, на сердце, либо на глаз льва или петуха, как на средство возбудить мужество. После этого легко себе представить, что когда сказочного героя пошлют на трудные поиски, в числе задач найдется требование добыть какую-нибудь часть диковинного зверя — голову, печень, желчь, которые потом оказывают действие, установленное их ассоциацией с другими мифическими идеями. Так *восточная* сказка, послужившая прототипом нашему Уруслану Залазаревичу, вследствие связи желчи со светом, ввела, может быть, уже на русской почве в мотив богатырских подвигов такую задачу: князю Залазарю, Киркоусу и другим богатырям выколоты глаза; Уруслан едет отыскивать Зеленого царя, Огненный щит — Пламенное копье, убивает его и печенью его мажет глаза ослепленным, которым и возвращается зрение. Тут очевидно постоянное накопление разнообразных мотивов, далекое от цельности первобытного мифа и не предполагающее цельности мифического впечатления; поэтому-то мы и не можем согласиться с Афанасьевым, толкующим подробности нашей сказки, как будто мы имеем дело с организмом, не знавшим развития и исторических изъянов:[2]

[1] Афанасьев, Поэтические воззрения славян на природу, том I, стр. 217.
[2] Ibid.

«Когда дневное светило закрывалось тучами и погружало
весь мир в слепоту (во мрак), воображению древнего чело-
века оно представлялось желчью, скрытою в недрах
могучего царя, владыки облачного неба. Чтоб добыть
этой | желчи и возвратить миру свет зрения, нужен 339
был несокрушимый меч Перуна, то есть молния,
разбивающая тучи и выводящая из-за них солнце»,
и т. п.

Наивность и простодушие первобытного человека — понятия в высшей степени растяжимые, допускающие широкое толкование и не раз соблазнявшие фантазию мифолога. Но едва ли мы не слишком рассчитываем на эту растяжимость, когда допускаем, что непоэтический образ царя-желчевика, с желчью-солнцем, мог когда-либо представиться воображению наших пастушеских праотцев.

IV

Высказанные нами мысли об отношении исторической и мифологической критики к различным видам мифа достаточно выяснили, чего можно ожидать от ее применения в деле раскрытия их народно-исторического характера. Эти общие мысли мы хотели бы приложить теперь к разбору новейших сборников итальянских сказок, и в особенности к сборнику Шнеллера, как более богатому и прямо названному вкладом в науку народной немецкой саги.

Само собою разумеется, что сказки, сообщаемые Шнеллером, нисколько не оправдывают этого заявления; с некоторыми из них мы уже успели познакомиться и могли проследить их распространение далеко за пределы одной какой-либо народности, в каком бы смысле последнюю ни принимали. Так, сказки I due cavallari и La principessa ammalata (№№ 9, 10 у Шнеллера) представляют известный эпический мотив о правде и кривде, последняя в несколько одностороннем развитии.[1] Так, наш Финисто-ясно-перушко встречается в царевиче Золотые кудри (Il principe dai capegli d'oro, № 21 у Шнеллера), а Quel della coda d'oro (ibid., № 20) соотвествует, несмотря на смешение

[1] Сл. в собрании Видтера, № 1, и для некоторых подробностей, у Шнеллера, № 11: L'orbo.

мотивов, одной из многочисленных редакций нашей сказки об Иванушке-дурачке. Благодарные звери и вещи, отплачивающие за уход, составляют содержание рассказа, помещенного под № 18: I tre aranci (слич. также № 19); La penna dell'uccello Sgriffone — это каталонская сказка La canna del riu de arenas, немецкая Der singende Knochen, малорусская об убитой сестре и калиновой дудке; Le tre colombe (ibid., № 27) своеобразно развивает общее место о задачах, задаваемых герою (слич. также № 34: Le tre sassate и у Видтера, № 9);
340 I tre pezzi rari (№ 15) и Il zufolotto | (№ 16) построены на известном сказочном мотиве о трех диковинках, о скатерти самобранке, палке, чинящей расправу, и т. п. (слич. у Видтера, № 14). Братьев на поисках, I tre figli del pescador (у Шнеллера № 28, у Видтера № 8 и там же, примечания), мы найдем в немецкой сказке у Гриммов: Die treuen Zwillingsbrüder; La ciocca (у Шнеллера, № 47) — в известной басне Лафонтена; L'uomo che venne ucciso cinque volte (ibid., № 58) — в одном из рассказов Тысячи и одной ночи. Загадки Февронии в Муромской легенде напомнят нам загадочные ответы в присказке у Шнеллера (№ 46: Risposte ingegnose). Богач приходит к бедняку за деньгами, которые тот ему должен; дома нет никого, кроме хозяйского сына, который сидит у очага. «Что ты тут делаешь?» спрашивает пришедший. «Да вот смотрю, как они приходят и уходят», отвечает мальчик. «Так к тебе много народу приходит?» «Никто», «Где же твой отец?» «Пошел одну дыру другой затыкать». «А мать что делает?» Печет съеденный хлеб». «А сестра что?» «Жалуется на весёлье прошлого года». Мальчик берется объяснить смысл загадок, если его отцу будет прощен долг, и вот объяснение: приходящие и уходящие, это бобы на очаге, которые поднимаются и опускаются в кипящей воде; отец пошел занимать деньги, чтобы заплатить старый долг — оно и выходит одну дыру затыкать другою; мать печет хлеб, чтоб отдать соседу в отплату за хлеб, занятый у него и уже съеденный; сестра в прошлом году веселилась на свадьбе, а теперь муж ее бьет, она и горюет теперь, что тогда ей такое веселье прилучилось.

Между рассказами о ведьмах (Alcune storielle delle strie), помещенными Шнеллером под № 12, первый (Der Knabe und die Ziege) и второй (Rippe von der Ulme) представляют новый материал к исследованию Рохгольца о Костяном культе (Knochen-

cultus) и в особенности в третьей главе (Der Ersatzknochen).[1] Как на обра|зец не совсем обыкновенного мотивирования рассказа 341 укажем здесь кстати на введение к сказкам, поставленным у Шнеллера под №№ 30 и 32: El sellem (сельдерей) и Il diavolo e le sue spose. В первой отец велит старшей дочери сварить ему рису; ей вздумалось прибавить в рис сельдерею, она и пойди в сад, выбери который получше и давай его тащить; а сельдерей все глубже и глубже в землю уходит. То же самое прилучилось и второй дочери. Когда стала рвать сельдерей третья, он вместо того, чтобы поддаться, увлек ее в самую глубь земли: там она очутилась на широкой долине, и перед ней восстал замок. Во второй сказке место сельдерея заняла редька; далее обе сказки не представляют между собою никакого сходства.

Отдел животного эпоса в сборнике Шнеллера занимает немного места и лучше всего доказывает, как быстро теряется с ходом цивилизации то наивное отношение к природе, которым обусловливается самое существование животной сказки. Если I compari (№ 41) еще напоминают Бременских музыкантов у Гримма, а Le tre occhette (№ 42) — наше Зимовье зверей, то Il conte Martin della gatta парафразирует известного всем нам с детства Кота в сапогах, а Elpantegam (крыса, № 59) обнаруживает прямой переход к басне, падает до притчи. В легенде о св. Иоанне и чорте (San Zuam e'l diavol, № 2) животно-сказочному стилю, сохранившемуся в одной из наших прибауток о лисе,[2] соответствует уже человеческая обстановка. У нас мужик с медведем сеют репу и потом пшеницу, и при дележе медведь

---

[1] Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit, 1 Band, стр. 237—253. Не можем не указать здесь, ради курьеза*, на одну шведскую сказку, записанную на островах Wormsö и Kertell и приведенную Рохгольцем по Russwurm, Eibofolke, II, p. 291 (Rochh., ibid., стр. 250—251). Она в высшей степени характерна для истории собирания сказок и для физиологии сказочных собирателей. Заблудившаяся в лесу девушка ищет убежища в лесной избушке; шум; она прячется за шкаф; входят двенадцать разбойников, таща за собой невесту атамана, которому имя Пашол; ее разрубают в куски, чтобы сварить из нее мыло в котле. Ночью девушка выкрадывается, унося с собой палец несчастной, с которого разбойникам не удалось стащить кольца. Этим кольцом она потом и уличает атамана, когда тот приходит свататься за нее. Тут, разумеется, оправдание невозможно.—Пашол в Сибирь (Paschol nach Sibirien), говорит царь (Czaar); видно ему так и на роду написано; одно имя — Пашол». Оригинал сказки, очевидно, русский.

[2] Сказки Афанасьева, I, 1.

всегда невпопад выбирает то коренья, то верхушки. Итальянский рассказ переносит то же содержание в менее наивную сферу понятий: вместо животной сказки мы видим перед собою легенду; а известно, что в размеры легенды средневековое простодушие укладывало много сказочного, неканонического материала; в пример того укажем на Contes devots и на итальянские Asempri spirituali, которым в отделе народной неискусственной литературы соответствуют сказочные переделки религиозных сюжетов, встречающиеся и в наших народных легенд-
342 дах, из|данных г. Афанасьевым. В сборнике Шнеллера этим легендам соответствуют, кроме указанной сказки, еще другие — о св. Петре и его сестрах (№ 3: San Pero e le sue sorelle) и о матери св. Петра (№ 4: La madre de San Pero).[1] Нужно было большое увлечение, если не забвение простоты народного стиля, чтобы на ряду с ними поместить тот странный рассказ, который у Шнеллера носит название El Sioredio dalla panzotta (№ 7). Бедный мальчик, преследуемый своей мачехой, принят за свою набожность в монастырь, где он исправляет разные домашние и мелкие церковные должности. На чердаке, среди разного хлама, он находит старое распятие; оно, очевидно, было здесь заброшено, запылено; тощие формы средневекового образа, с его прозрачными ногами и руками и отсутствием живота, произвели на простодушного мальчика впечатление холода и голода. Он подумал, как бы помочь делу: всякий раз, как монастырский повар уделял ему обед, он тайком пробирался на чердак и садился против распятия: «Одна ложка тебе, другая мне». И образ точно ел и становился полнее, между тем как мальчик делался все худее и худее. Эту худобу заметил отец гвардиан (настоятель)* и уже начал было пенять на повара. Он стал следить за мальчиком и раз увидел непонятное чудо; мальчик потом во всем сознался. Отец гвардиан дает ему поручение обратиться к господу с молитвою, чтоб он и его позвал к своему столу вместе с отцом гвардианом. Мальчик так и сделал; тот и другой позваны на завтрак к небесному пиру: пусть изготовятся и причастятся. И действительно, когда гвардиан совершал миссу и мальчик ему прислуживал, оба заснули сном праведных. Вся легенда пропитана нездоровым затишьем католического монастыря, и притом в эпоху, ближайшую к Тридентскому собору, когда Exercitia Лойолы

---

[1] Сл. у Видтера № 5: Der Herrgott, St. Peter und der Schmied.

успели заразить своим грубым реализмом мистические порывы средневекового христианства.

Это историческое убеждение, извлекаемое скорее из целого склада, чем из осязательных подробностей легенды, переносит нас от сказок в собственном смысле к отделу исторических и местный сказаний. Если из первых, по самому свойству содержания, переходящего за пределы народности, нельзя определить той народной почвы, на которой они возникли, то последние в сборнике Шнеллера дают слишком мало материала для подобного вывода. У него помещено | всего несколько местных саг; притом 343
иные между ними книжного происхождения (например, легенда, относящаяся к основанию Фольгарейта), другие заходят в современную историю, либо представляют места, общие всем сказаниям того же рода, как например, поверья о кладах.[1] Одна легенда между прочим относится к известному каменному морю под Роверedo, которое Данте воспел в 12-й песне своего Ада; говорят, что там стоял когда-то город по имени Marco, засыпанный обрушившеюся горою.[2] К историческим легендам мы могли бы отнести и те, которыми обставились имена известных святых; таковы сказания о св. Вигилии, Валентине и Юлиане;[3] но на вопросы народно-исторической критики эти сказания не дают никакого ответа. Их основные черты находятся в житейниках и патериках, то есть в тех религиозных преданиях католической Европы, которые наравне с традицией феодального быта сообщают такой обманчивый колорит общности и единства литературному развитию средневекового Запада, какими бы оно ни шло раздельными струями. Учение христианства, возвышаясь над принципом национальностей, которые оно сливало в чувство братства, приносило с собою установленные типы святости и для всех обязательный нравственный канон. Таким образом, в общую основу индо-европейского предания, начинавшего дробиться по народным особям, привзошло новое связующее начало; эти два элемента равно обусловили литературное развитие средних веков. Отсюда в духовных легендах этой поры поражающее однообразие мотивов: с одной стороны, древний миф, прирожденный индо-европейской расе, продолжает в них отзываться и побуждать

---

[1] Сл. у Шнеллера, стр. 223—227: Oertliche Sagen.

[2] Там же, стр. 225: Die Slavini von Marco.

[3] Там же, стр. 221—223: Einige Sagen von Heiligen.

к новой производительности, находившей в них удобное выражение; с другой, христианские идеи вносят в них постоянное содержание и столь же постоянные формулы мистического творчества. При такой строгой определенности развития можно говорить об отличиях и оригинальных народных чертах лишь в самом тесном смысле, ограниченном внешностью, и выражение «историческая легенда», приуроченное к известному факту, либо историческому имени, является чисто формальным определением. Выше мы заметили, как часто сказочные мотивы с заглохшим мифическим содержанием принимали формы духов-
344 ной ле|генды; при религиозной настроенности средних веков
переход был очень естествен; это собственно мифические легенды. Но точно таким же путем и сказочные мифы могли соединяться с каким-нибудь фактом церковной истории; миф проникал в историю, сказка приурочивалась к житию, либо оно само начинало располагаться в народном воображении, настроенном мифически, по чертам какого-нибудь старого мифа; вследствие того в том, что мы называем исторической легендой, иногда не оставалось и следа истории. Отсюда открывалась возможность еще одного перехода: историческая легенда закреплялась церковным преданием, распространялась вместе с церковью, и, переходя к народу, снова падала с высоты канона и литературной неподвижности, становясь религиозной сказкой; между нею и тою древней сказкой, с которой мы начали развитие легенды, иногда нет другого различия, кроме двух-трех исторических имен. Лучше всего проследить главные пути этого перехода на тирольской легенде о св. Юлиане.[1] В средние века он был покровителем странников; оттуда и его название hospitator; к нему обращались с молитвою, прося счастливого пути и ночлега;[2] памятники средневековой литературы полны подобными указаниями; мы укажем здесь только на сатирическое стихотворение монаха de Montodon (L'autre jorn m'enpugicy al cel и на сирвентезу Пьера Видаля: Ara m'alberc Dieus e Sans Julias. В провансальском романе Jaufre мы присутствуем при целой сцене снаряжения в путь:

Massus al jorn s'es residatz
Et es se vestitz e caussatz,

[1] Шнеллер, St. Zulian, pp. 222—223.
[2] См. выше, стр. 12*.

E l'ostes es levatz ab el.
Ab oitan vengro li donzel
Que l'aporton als mans,
E oron que Sans Julians
Li don bon jorn e bon levar.

Петр de Natalibus и Викентий de Beauvais говорят об «Отче наш» в память св. Юлиана; в Декамероне Боккачьо (giorn. 2. nov. 2) Ринальдо из Асти спрашивают, какую молитву он читает на пути: «Voi, gentile uomo, che orazione usate di dir?» Al quale Rinaldo rispose: «Ho sempre avuto in costume camminando di dir la mattina, quando esco dall' albergo, un «Paternostro» et un «Avemaria» per l'anima del padre e | della madre di S. Giuliano, 345
etc. Житие св. Юлиана объяснит нам причины и обстоятельства этого культа. В целом оно представляется нам одним из разветвлений того индо-европейского мифа, который в Греции вызвал сказания об Эдипе, а в христианской Европе стал легендою, на Западе — исторической легендой о папе Григории Великом, на Востоке — рядом духовных повестей о кровосмесителе.[1] Отсутствует только мотив кровосмешения, но тот же фатализм преступления, та же невинность героя, убийство неузнанных родителей и долгое покаяние. По рассказу св. Антонина, когда св. Юлиан охотился за оленем, олень обратился к нему и сказал: «Ты, который преследуешь меня, будешь убийцею отца и матери». Испугался святой, и чтоб избежать страшной участи, не долго думая, осуждает себя на изгнание. В далекой стране он вступает на службу к одному князю, который в награду за его подвиги

---

[1] Сл. Костомарова, Легенда о кровосмесителе (Историч. монографии и исследования, том I, стр. 329—358). Заметим здесь, что повесть, сохранившаяся в одном сборнике Публичной библиотеки (из Погодинского древлехранилища, № 1288) и сообщаемая Костомаровым (стр. 345—347), не что иное, как западная легенда о Григории Великом, разработанная Гартманом фон-Ауэ в его Gregorius или Der guote sündaere; в обоих текстах имена и подробности одни и те же. Любопытно, что в Италии не сохранилось ни одной редакции этого легендарного рассказа, вторгшегося в житие великого папы.

[Gesta Romanorum ed. Graesse: Von der Sünden-Vergebung. c. XVIII с примеч. pag. 192. Яко всякий грех бывает отпущен: Jagič. Priloz. k historij Koyczewnosti Prehgoson «Исторіia ѡд светого Жулиана, как уби ѿдца и матерь свою — a to je preno talijanskog u naš jezik prevedena priča, na briju 18 iz pozlatok sredovečnog Zbornika Gesta Romanorum — карандашная приписка на отд. оттиске статьи].

делает его рыцарем и устраивает его женитьбу. Между тем родители Юлиана, скорбя о потере сына, отправляются его отыскивать; случайно они приходят в его замок. Юлиана не было дома; его жена расспрашивает странников, и признав их по ответам и по рассказам мужа, принимает их с почестью и кладет спать в свою постель. В отсутствие жены приходит Юлиан; при виде двух спящих, в нем пробуждается подозрение к жениной неверности, и он убивает их. Когда потом открывается его невольное преступление, он решается всю свою жизнь отдать покаянию, которое разделяет с ним и жена его. На берегу реки, где на переправе погибало много народа, они строят странноприимный дом, перевозят странников и дают приют беднякам. Конец легенды напоминает житие св. Христофора.[1] В одной рукописи XV—XVI века мы прочли то же самое сказание; здесь исчезли наивные подробности, нет вещающего оленя, вместо него страшный
346 сон три ночи сряду | возвещает Юлиану предстоящее несчастье. Некоторые новые черты напоминают повесть о прекрасном Иосифе: Юлиан удаляется в Египет, делается стольником царя, потом назначен наместником области, женится на царской дочери и сам становится властителем Египта. Слава о нем идет повсюду; богатство его страны и повсеместный голод привлекают сюда его родителей, которые, как и в предыдущем рассказе, приняты царицей. Юлиан в то время охотился; злой дух принимает образ его любимого служителя и в лесу сообщает ему о связях его жены с одним из его баронов: пусть Юлиан идет домой и удостоверится в этом. Незнакомцы, которых он находит спящими в супружеской постели, утверждают его в ложном подозрении, и он совершает роковое дело. Жена уговаривает неутешного мужа положиться на милость Божию, пойти в Рим и покаяться папе; он так и делает и папа назначает ему странствовать по святым местам четырнадцать лет, кормиться милостыней и не ночевать в одном месте две ночи кряду. Когда Юлиан долго не возвращается, жена сама идет в Рим и вымаливает от папы позволение, скрепленное печатями, взять на себя половину мужниной эпитимии. Затем она отправляется его отыскивать и находит в Равенне (all'oratorio di Ravenna); за долгим странствованием то же основание госпиталя и та же развязка, как и в предыдущем рассказе.

---

[1] Acta SS., Januar., tom. 2, p. 974; сл. Jac. de Voragine. De Sancto Juliano.

Тирольская легенда о св. Юлиане (San Zulian), как она до сих пор рассказывается в народе,[1] от всего этого сохранила один только остов: низойдя до сказки, она оставила витиеватые формы книжной редакции; применяясь к нуждам ежедневного обихода, она окружилась подробностями крестьянского быта и вызвала деятельность суеверной фантазии. Оказывается, что св. Юлиан родом из Ренденской долины; ночью, услыхав шум в доме, он вообразил, что это разбойники, и в темноте убил отца и мать. Он решается быть отшельником и уходит на такое расстояние от своей деревни, с которого не слышит ни петушьего крика, ни колокольного звона. У его могилы розы вырастают зимой, и не водится змей; если взять оттуда земли и бросить на змею, то она тотчас околеет. По другому преданию, св. Юлиан обратил в камни стадо у пастухов, отказавших ему в молоке; так эти камни стоят и теперь, рас|сеянные в поле; кто от них отколет 347
кусочек и будет носить на себе, того змеи не кусают.

Отдел поверий и обрядовых мифов, к которым нас естественно приводит это народное распространение легенды, занимает в сборнике Шнеллера укромное место[2] и не отличается ни богатством содержания, ни чистотою источников. Под рубрикой Нравы, обычаи и поверья приводятся приметы и обряды, сопровождающие праздники, и в особенности годовые переломы в разных местах Тироля. Очень немногие из них относятся к началу нового года, и они не интересны: если на 25 января (св. Павла) идет дождь, и вода течет по улицам, будет урожай на вино и на хлеб; 2 февраля медведь выходит из берлоги: если пасмурно, он возвращается в берлогу; если погода ясная, он прячется еще на 40 дней. Интереснее обряды, сопровождающие масляницу.[3]

---

[1] Шнеллер, 222—23.

[2] Сл. его третий отдел: Sitten, Gebräuche und Glauben. Reimsprüche, Rätsel, pp. 231—256.

[3] Для интересующихся славянством указываем некоторые черты обрядовой и песенной поэзии южно-итальянских славян, встреченные нами на страницах одного итальянского журнала. De Rubertis и Vegezzi Ruscalla, как известно, писали о сербских поселениях в неаполитанской провинции Molise; известный итальянский лингвист Асколи сообщил недавно еще кое-какие добавочные сведения об этом забытом осколке сербской речи, которым в настоящее время говорят не более 4500 человек. Кроме трех небольших припевов, Асколи записал еще следующую обрядовую особенность: в новый год, в полдень, женщины отправлялись в былое время на колодезь (alla Fontana) по воду и возвращались оттуда,

348 Мы не говорим о ко|медиях (comedie), которые в это время заведено играть по селам: Шнеллер рассказывает содержание одной из них, очевидно книжного происхождения. Нас более интересуют чисто народные игры, например, та, которая в Триенте, Лависе и других местах итальянского Тироля носит название Ciusi Gobbi. Это две толпы ряженых: одни, Ciusi, одеты арлекинами, в пестрых цветах, со множеством привесок и погремушек; другие, Gobbi, просто в рубашках, с поддельным горбом. В пят-

---

каждая с полным ведром на голове; впереди шел мужчина с гитарой, либо мандолиной, и женщина с тамбуринами. Дойдя до площади, мужчины становились в круг, а женщины, посередине их, начинали плясать, с ведрами на голове, и плескать в мужчин водою, пока не исчерпают всю. Асколи не берется объяснить значение этого обычая и только указывает на сходный литовский обряд, который едва ли можно принять за историческое воспоминание, вместе с статейкою французской Иллюстрации, откуда выписывает его Асколи: «Le Dynagus est une coutume lithuanienne dont l'institution remonte a lá fin du quatorzième siècle. Elle est la commémoration du grand baptême du peuple lithuanien, pendant le règne de la reine de Pologne Hedwige, épouse de Ladislas Jagellon grand duc de Lithuanie. . . En mémoire de la conversion des Lithuaniens, il fut institué une cérémonie annuelle qui rappelait ce grand acte religieux. Cette cérémonie dégénera avec le temps en une sorte de divertissement populaire, qui est le Dynagus, tel qu'il se pratique encore, le lundi de Pâques, dans les campagnes de la Lithuanie. Cet amusement consiste à se faire réciproquement des aspersions, et l'on devine bien que les acteurs apportent à ce jeu toute la malice et la belle humeur que comporte ce genre d'espièglerie villageoise». На маслянице девушки на качелях поют следующий отрывок старой баллады (Una vecchia e lunga ballata), которой начало и конец уже забыты. Передаем ее в транскрипции Асколи:

Druga draga, homa u ruzhitze;
— Druga draga, nè morem dokie; —
Druga drago, zashto ne moresh dokie?
— Imam straho do Ivan Carlovitz:
Jessu seddam godishti
Ke se ne nada ne zhivote ne zhivot —...
Perve sfitja, ke Mara je nabrala,
Zgora stine mormoritze je verzhila,
Vako da-bi sa shushja sertze Ivan Carlovitz,
Kako sa shushu ove sfitja zgora stine mormoritze.
Cúlla Mara svonitze do konjic,
Je pitala, shto jessu te konjic,
Te jessu konje Ivana Carlovitz?
. . . .

(См. G. J. Ascoli, Saggi ed appunti в журнале Il Politecnico, Marzo, 1876).

пицу на маслянице, которая в итальянском Тироле и еще в Вероне зовется Il Venerdi dei gnocchi, то есть пятница клецек, существовало в Триенте такое обыкновение: на площади собирались варить клецки из теста; Cuisi становились вокруг, держа друг друга за пояс, чтобы оборонить котел от Gobbi, которые старались прорвать живой частокол, добираясь до клецек. Очевидно, здесь сохранилась память мифической борьбы между уходившей зимой (Gobbi) и летом (Cuisi), приносившим с собою новое плодородие (gnocchi); последняя идея лежит и в основании сохранившегося там и сям в Тироле обычая трясти деревья в последний день масляницы, чтобы на следующее лето они дали плод. На сходное в родственных мифологиях мы не указываем, предполагая его известным. Противоположность Cuisi и Gobbi отразилась, по нашему мнению, еще в другой карнавальной обрядности: деревенские мальчики устраивают на улице два вороха сучьев и соломы, и один из ворохов зовется Il Carnevale, а дру | гой La 349
Spia (шпион); пока мальчики идут ужинать, старики остаются сторожить, чтобы мальчишки соседних деревень не пришли и не подложили огня; затем молодежь возвращается, в ворох карнавала втыкается жердь с перекладиной, с концов которой висят пучки соломы, и обе кучи зажигаются, прежде меньшая, La Spia, а потом и большая. Мы думаем, что здесь предание исказилось, но что в начале обряд сожигания относился только к одному вороху, именно la Spia, символу зимы, как в некоторых местах России сожигают о маслянице соломенного мужика (собственно кучу, образуемую из охапок соломы), а у немцев — соломенное чучело, называемое зимою, — то и другое в смысле истребления, погубления вредного существа.[1] Действительно, в Val di Ledro еще существует обычай сожигать в последний день карнавала «старуху», brusar la veccia, то есть большую кучу соломы и хвоста. Шнеллер указывает по этому поводу на сочинение Gabriele Rosa: Dialetti, costumi e tradizioni delle provincie di Bergamo e di Brescia. Сколько нам известно, Ecia (то есть vecchia, veccia) зовется в области Бергамо то существо христианской мифологии, символически изображающее зимнюю смерть года (по замечанию Имбриани), которое в Тоскане носит имя Бефаны, а в Абруццах — Nata-Peppa: то и другое

[1] О. Миллер, Опыт исторического обозрения русской словесности, часть I, вып. 1, стр. 45 (изд. 2-е) [1865.] [Эта фраза представляет цитату из Миллера].

суть искаженное народом название праздника Епифании. Как в Pescocostanzo (Abruzzo Aquilano) дети поют:

Iesce iesce, sole sante,
E rescalla tutte chiante,
E rescalla chella vecchia
Che se chiama Nata Peppa;

так и в Бергамском округе существует примета:

A Nedal el fred fa mal;
A la Ecia l'è'n fred che fa crepa.

В Ломбардии зовутся letti или nidi della vecchia желтые меловые пласты, которые попадаются при копании земли; когда в большие жары с поля поднимается пар, то говорят: el bala la vecia, почему и советуется брешианскому крестьянину:

Quand el bala la vecia
Daghen a co la secia.[1]

350 Обращаясь снова к тирольским поверьям, укажем здесь, вслед за Шнеллером, на мартовские огни и сопряженное с ними выкликание невест, и на огни, зажигаемые в навечерье Егорьева дня, в знак того, что с этой поры (bis zum genannten Tage?) выгон стада свободен. Подобный же обычай существовал в окрестностях Триента и Перджине на Иванову ночь; около Перджине рассказывали, что в эту ночь цветет папоротник, и цвет его, снятый с росою, обладает свойством превращать металлы; в Фольгарейте (Folgaria) было поверье, что ведьмы собирают вредносные травы, которые служат им для произведения гроз, во время вечернего трезвона на праздник св. Иоанна. Теперь выводятся и поверья, сходные с нашими купальскими, и самый обычай зажигать falò; тем настоятельнее чувствуется потребность собрать рассеянные по Италии черты этого обще-индоевропейского обычая; критика романского мифа могла бы только выиграть от этих наблюдений. Иоанн Креститель считался покровителем Лангобардского королевства в Италии, в честь его построена соборная церковь в Монце; с другой стороны, не менее известны блестящие празднества, сопровождавшие в республиканской Флоренции день, посвященный ему церковью; о них

---

[1] Vittorio Jmbriani, Dell'organismo poetico e della poesia popolare Italiana. Napoli, 1866, pp. 123—125.

подробно говорят Виллани, Горо Дати и др.[1] В XV столетии отцы Феррарского собора свидетельствуют, как распространены были в итальянском народе суеверия купальской ночи:

«Prohibemus ac vetamus ne quis ea nocte, quae diem s. Johannis Baptistae Nativitatis sacrum praeit, filices filicumque semina colligat, herbas cujusvis generis legat, succidat, evellat, earumque vel aliarum semina terrae mandet, neve pannos linneos aut laneos nocturno aeri, aut rtori excipiendo, exponat inani superstitione ductus fore, ut tineae aliave animalcula ea ne attingant aut corrodant».[2]

В половине XVI века кармелит Battista Mantovano в латинских виршах, которые он посвятил описанию праздничных дней, еще раз возвращается к купальским огням и цвету папоротника (De Nativitate S. Jon. Baptistae):

Ecce dies Juni vigesima quarta subintrat,
Ferte faces, date thura, facis accendite lychnos

etc.

Sunt quoque qui filicem jurent hac semina nocte,
Gignere, et hac ipsa deponere semina nocte. | 351
Ista dies igitur non solum festa vocari,
Verum etiam miranda potest, quae talia semper,
Cum redit, apportat secum miracula rerum.[3]

В одном рукописном сборнике начала XVI же столетия находим между прочим объяснение последнему суеверию и самый ритуал, как находить волшебное зелье, переносящий нас на почву христианских двоеверных представлений:

«Lo seme della felce à queste virtù: nel cospetto della gente sarà soprasaltato in ogni bene, e mai non sarà in povertà, e arà ogni grazia ch'egli vuole, e non potrà morire senza penitenzia. E perciò il diavolo che è corompitore di tutti i beni, la notte di Santo Giovanni Batista, quando la detta erba fà seme, e'l diavolo istà aparechiato e portalo via; e questo fà perchè l'uomo non si possa fornire di questo bene. E Messere Santo Giovacchino (?) trovò rimedio contra'l diavolo visibili e invisibili. Il modo a cog-

---

[1] Сл. Gaetano Cumbiagi, Memorie istoriche risguardanti le Feste solite farsi a Firenze per la Natività di S. Giov. Batista, protettore della città ecc., raccolte e con annotazioni illustrate ecc., 1766.

[2] Syn. Ferr. in 1612, Tit. de superst. etc., № 7.

[3] De Sacris diebus Carmelitae opus aureum. Mediolani apud Calvum, MDXL.

liere lo seme si è questo: che tu togli fogli di carta di bambagia e aconcagli intorno a modo d'una lanterna, e scrivi ogni foglio questi vangeli, cioè *In principio erat verbum*; *Libera gratia timoris in Jesu Christo*, cioè il vangelo della Natività della Vergine Maria; e l'altro vangelo: *Erat Jesus eisiens* (?) *demonium*, quello si lege... alla domenica di quaresima; e l'altro vangelo si è: *Recumbentibus undecim discipulis*, il quale si legge nella festa dell'Ascensione di Jesu Cristo. E come tu ai scritti questi vangeli, fendi la carta e metila sotto la felce; e questo si fàla vilia di santo Giovanni Batista dopo il tramontare del sole. E la mattina innanzi che si lievi el sole, va alla detta erba e troverài detto seme».

Мы недаром распространились в сравнениях этого рода; чтобы изучение обрядовых подробностей могло повести к тем национально историческим выводам, какие мы вправе ожидать по самому свойству материала, необходимо прежде всего ориентироваться на самой почве и не прибегать к делеким сравнениям, пока туземные не будут исчерпаны возможно полным образом. Только тогда и уместны, и полезны указания, например, на германские мифы, когда каждое итальянское суеверие будет исследовано и сличено по всем его областным особенностям, и когда достаточно выяснится национальный тип его проявления. Мы думаем, что подобный путь изучения уяснит многое в обрядах и поверьях итальянских и вообще романских и приведет их в ближайшую связь с старо-римским мифом и обрядностью. Так, тирольские pianzotti и корсиканские плакальщицы восходят к римским praeficae; обычай мастеровых выпрашивать себе 1 августа подачку, так называемое feragosto, обычай, равно известный в Тироле, Тоскане и Модене, напоминает празднование римлянами feriae
352 Augusti. Но для такого исследования, ограничивающего сравнения пределами одной страны и народности, не только не собраны необходимые материалы, но, можно сказать, самое собрание еще не началось, а если что и сделано в этом смысле, то не удовлетворяет требованиям научной критики. Если исключить книгу Габр. Розы (Dialetti, costumi e tradizioni delle provincie di Bergamo e di Brescia) и брошюры Деи-Бартоломеи и аббата Августина Даль-Поццо, то все остальные цитаты Шнеллера указывают на Гриммов, Цингерле, Панцера, Фонбуна и т. п.; таким преждевременным расширением границ сравнения теряется из виду народный грунт, на котором необходимо прежде всего стать крепко, чтобы не плутать потом в дальнейших сближениях.

Не только не собраны и не записаны удовлетворительно народные обычаи, доживающие свой век по разным областям Италии, но и из обнародованных памятников старой письменности, хроник, статутов и записей не извлечены те бытовые подробности, которые могли бы бросить свет на существующее народное предание.[1]

Только тогда, когда это будет сделано, можно будет допустить сравнение с мифологической средой иных народов, не опасаясь уменьшить его доказательность нарушением последовательных наведений. Тогда сама собою выделится и мера примеси и вторжения чуждого мифа — в настоящем случае я разумею германский — и можно будет говорить о вкладах в науку немецкой мифологии. Менее, чем другие страны, колонизованные Римом, Италия потерпела в своем этнографическом составе от вторжения чуждых народностей; народы приходили и уходили, не заживаясь здесь на временных сельбищах и не оставляя по себе прочной государственной традиции; только на юге норманнам удалось основаться и привить свое феодальное устройство, но и они подвергаются уподобляющему влиянию туземной среды, и может быть, раньше, чем при Гогенштауфенах, раздавались при дворе сицилийских Вильгельмов первые звуки итальянской поэзии. Только на севере Италии германский элемент мог удержаться крепче, постоянно поддерживаемый новыми приливами из-за Альпов, похо|дами императоров и ленными 353
связями северо-итальянских владельцев. Все это дает некоторое основание допустить вторжение германского мифа в зыбкую среду живучего народно-итальянского поверья. Но он мог проникать еще другим путем, литературным; так, Вальтер Аквитанский мог попасть в хронику Новалийского монастыря (в долине Сузы, под Mont-Cénis), которая приводит длинные отрывки из латинской поэмы, сложившейся о нем на германской почве: Вальтер сделан даже иноком этого монастыря, одним из тех типических иноков средневекового эпоса, в которых под рясой

---

[1] Таких указаний можно собрать множество, иногда в виде увещаний, иногда в форме запретов. Так, в статутах Беттоны, Lib. IV, rub. 67, читаем: — De chi taglierà Olivi — 39 «Considerando quanto sia dannoso l'antico abuso di metter olive alle porte o case ove sia nato il figliol maschio, ordinamo che a niuno sia lecito tagliar olivi in tal caso, alla pena d'uno scudo et all'emenda del anno; et in tal caso si possa proceder per accusa, per inquisizione, et in ogni altro meglior medo».

продолжает догорать богатырская удаль, и они совершают диковинные подвиги, как монах Ильзан в Розенгартене и frère Jean des Entommeurs Раблэ, основатель веселой Телемской обители. Таким же путем северная сага о борьбе с змеем приурочена на итальянской почве в хронике Вильгельма Gemeticensis. Вот что рассказывается там о норманне Торстейне:

«Longobardi vero (разумеются южно-итальянские Лонгобарды) et invidia commoti... duxerunt eum in locum ubi morabatur immanis draco cum magna multitidine serpentium. Deinde, ut draconem venire senserunt, confestim fugerunt. Turstinus autem ignarus doli, dum socios suos fugere cerneret, et obstupescens causam tam subitae fugae ab armigero suo inquireret, en repente flammivorus draco illi occurrit, et caput sonipedis ejus hianti ore invadit. At ille abstracto ense viriliter feriens feram mox peremit: quin etiam venenoso flatu infectus tertio die obiit. Nam clypeum ejus, quod mirum dictu est, flamma et ore draconis irrumpens, momento totum combussit».[1]

Выше было указано, каким космополитическим, международным элементом являлась в развитии средних веков литература католической церкви, поучений и легенд: через их посредство многие народные поверья, в виде чудес и откровений, распространялись за границы своего проявления у одного народа и входили в чуждую им мифическую среду других народов. Так, сказание о Диком Охотнике в легенде Гелинанда могло дать повод к известной новелле Боккачьо (nov. 8, giorn. V), войти
354 эпизодом в рыцарский роман[2] | и дать пищу средневековому

---

[1] De gestis Ducum Normannicorum, lib. VII, 30.

[2] Мы разумеем Ugo d'Alvernia, которого древняя редакция, принадлежащая XIV столетию и переведенная либо переделанная с французского, итальянизированного оригинала, до сих пор еще не издана. Эпизод, на который мы указываем, не был нам известен, почему и не нашел себе места в предисловии к новелле о дакийской королевне (Novella della figlia del re di Dacia). Ugo d'Alvernia сходит в ад, сопровождаемый Энеем и св. Вильгельмом Оранским: описание подземного странствования, частью прозой, частью терцинами, представляет интересный сколок с Дантовского «Ада». Тут ему представляется такое видение: «Io viddi gridare una femina, e vidi la correre tutta iscapigliata e ignuda, e maladiva i sua parenti che la gienerarono, e tutte le cose criate e increate. E io mi fermai e viddi di drieto venire uno altro ignudo correndo. Disse Enea: «Quello è Guido di Matoia, e questa è Agrentina che lo fè'morire». Ugo chiese licenzia a Guglielmo di parlare loro, ed egli comandò Agrentina che si fermasse. Ella grido: «O gientile uomo, perchè

воображению в бесчисленных аллегориях любви, любовного преследования и мести, хотя впрочем, как мы заметили в другом месте,[1] германский миф мог пройти в новеллу и вообще в произведения искусственной литературы другим путем, прямо из народных итальянских пересказов. На эту возможность нам указала легенда из окрестностей Комо, сообщенная в «Фацециях» Поджио; теперь она подтверждается несколькими редакциями сказания о Диком Охотнике, записанными в итальянском Тироле. Шнеллер соединил их вместе с отрывочными поверьями о Берте и некоторыми другими в отделе саг (Sagen).[2] Понятно, что с его точки зрения они получают громадный смысл, когда таким образом на итальянской почве ему раскрывались факты немецкой мифологии; но ближайший осмотр показывает, как уединенно они стоят на этой почве, чуждые пришельцы с севера, сразу узнаваемые и по одежде, и по языку и обычаю. Начать с того, что все они записаны в местностях, занятых древнею немецкою колонизацией, либо сильно насыщенных германским элементом. Августин даль-Поццо упоминает об Ostersteela (= Osterstein) на горе Rotzo, и улице Ostera в Foza; о Froberta, «Frauberta dal nas longh», мы говорили выше; bilde Beiber (wilde Weiber), bilder Mon, | Bedelmon и l'om salvadegh представляют другой 355
пример лингвистического смещения; ведьма или фея, преследуемая Диким Охотником, просит крестьянина: fa un Kraus (Kreis); в Pifferonz и Pifferonza, именах волшебных существ, Шнеллер думает найти слова немецкой литании: Bitt für uns; в так называемых sette comuni, с древним немецким населением, народ,

---

mi ritieni, accio che'l mio nimico mi disfaccia?» Disse Ugo: «Io ti man, derò tanto inanzi al partire, quanto tu se'». E giunto Guido, Ugo lo fee fermare e domandògli, per quale pecato erano in inferno a tanta pena. Disse Guidone di Matoia: «Io ero giovane e gentile uomo povero, e questa Agrentina era signora di Matoia, ed era vecchia, gia aveva passata l'età da far figlioli, e tolsemi per marito; e io noi la itolsi, per amore di matrimonio, ma per essere signore. E quando io fui signore, i' non volevo io usare il matrimonio, ma usavo con belle damigielle; ed Agrentina al fine disdegnata mi diè il veleno per farmi morire. E quando io senti' avere preso il veleno, no mi confessai, anzi seguitai fare la mia vendetta, e isforzatamente feci pigliare a lei il veleno, tanto ch'ella mori prima di me. E apresso a lei subito mori'io, e Minos ci giudicò in questa selva tra questi disperati» E Ugo comandò Agrentina che partisse e ripigliasse il campo ch'ella aveva inanzi, e poi Guidone l'ando drieto, etc».

[1] См. предисловие к Novella della figlia del re di Dacia.

[2] Шнеллер, стр. 199—220.

по свидетельству Авг. даль-Поццо (Memorie istorische dei sette comuni Vicentini. Vicenza, 1820), говорил о «die seiligen Waiblen» и слышал их Klaga, которая считалась предзнаменованием смерти (vortoedt).

Внешний вид расторженности и сбивчивости, в котором дошли до нас эти саги, едва ли можно отнести единственно на счет собирателя и приписать бедности материалов, бывших у него в распоряжении. И здесь мы узнаем продукт иной мифической среды, который не успел приняться среди новой, ни осилить ее восприятием в себя, и таким образом положить начало самостоятельному мифическому творчеству. Оттуда расторженность как следствие внешнего сплочения: романский миф входит в германский, и наоборот, лингвистическим помесям, которые мы указали выше, соответствуют помеси мифов, нравов и обрядов. Так всегда бывает на больших народных границах, и никогда в результате не получается новый, цельный организм; одна народная особенность стирается и подается от столкновения с другою, которая настолько же стирается и подается, но от всего этого образуется не новая народность, а только помесь старых этнографических элементов при значительном ослаблении народного сознания. Все эти явления должны были повториться на южной окраине Альпов, где Италия встречалась с Германией. Это очень живописно выражено в одной фриульской легенде (Lis striis di Germanie), записанной Катериною Перкото. На вершину зеленой Тенки каждый четверг на рассвете прилетали в былое время германские феи, в белых одеждах, с красным покрывалом на белокурых волосах. Здесь, на лужайке, встречали их волшебницы Крайны и Фриуля, вместе плясали и миловались, и где касались их легкие ножки, там расцветали фиалки, лилии и колокольчики; говорят, что Сильверио, этот проклятый, что обваливает гору насупротив Москарда, выходил тогда на свой обрыв, чтобы полюбоваться на них, в зеленой шапке и розовом жилете. Теперь на лугу Тенки более не видать волшебных плясок, дружба порвана, и немецкие феи, одетые в черное, с распущенными волосами, сидят на границе и плачут по утраченном счастье*.

356 Саги, сообщенные Шнеллером, производят на нас именно впечатление немецких и итальянских фей, слетевшихся на мифическую пляску: в немецком мифе мы склонны подозревать романскую струю.

Сказания о Диком Охотнике, неизвестно почему, собраны у Шнеллера под две различные рубрики: Der Beatrik и Wilder Mann, Wilde Jäger, Wilde Weiber. Там и здесь одно содержание и одинаковые подробности; преследуемою, и обыкновенно жертвою охотника, бывает лесная баба (wildes Weib), ведьма (zubiana, dubiana, как объясняет Шнеллер, от zobia, итальянск. giovedì, по распространенному в Германии поверью о четверговом полете ведьм), либо одно из тех мифических женских существ, по имени Angana, Enguana, Eguana, столь же неопределенного, двойственного характера, как и Bregostanö, Bergostanö, о которых Шнеллер сообщает (в примечании к стр. 226), что они то являются милостивыми к людям, то пожирают их. Эта двойственность указывает, по нашему мнению, на затмение мифического чутья вследствие исторического роста мифа и вследствие смешения. Так в Нонсберге анганы представляются ведьмами, стращающими ночью; в Вальсугане, в горах у Ронки и Ронченьо, это, напротив, существа благодушные, то молодые и прекрасные, то дряхлые и в морщинах. У них свой король, они живут в пещерах, среди лесов и лугов, по близости источников, в которых моют свою пряжу. Показываются они особенно на рассвете и в сумерках; они благоволят к людям, преимущественно молодым; их пожелания приносят счастье, их проклятие грозит горем. Если они подарят что-нибудь, подарку нет износа. Они сближаются с людьми, выходят замуж под каким-нибудь странным таинственным условием, неисполнение которого со стороны мужа заставляет их покинуть его навсегда,[1] как в повести о Мелюзине, как в Лоэнгрине и римской сказке о Психее и Амуре, впрочем с другим поворотом мифа и перенесением таинственного условия с жены на мужа. Все это, вместе взятое, напоминает нам не столько die seligen Fräulein немецкой мифологии, сколько романскую фею западных долин По и вальденских Альпов, Фантину, одетую в прозрачный туман, только издалека показывающуюся людям, но всегда благодушную. На поле, во время жатвы, мать безбоязненно оставляет своего ребенка в люльке: 357
его оберегает Фантина, баюкает его своею песнью и отгоняет мух. Если увлеченная разливом горной реки колыбель пристанет к берегу — это Фантина его направила; если на голом утесе

[1] См. у Шнеллера, № 13: Il matrimonio coll'Angana и в сказаниях о Wilder Mann, №№ 4, 5 и 6.

покажется цветок, его холила, поливала Фантина. Заблудившейся девушке она показывает дорогу и помогает отыскать овцу: так в одной народной песне, сообщенной Мишле Мустоном (Muston):

> Ay vist una Fantina
> Que stendeva, là mount,
> Sa cotta néblousina
> Al'broué de Bariound.
> Una serp la séguia
> De coulour d'arc en cel,
> Et sû di roc venia
> En cima dar Castel.
> Couma'na fiour d'arbroua,
> Couma nèva dal col,
> Passava sû la broua
> Senz'affermiss'ar sol.
> Aviòu perdu ma féa;
> La Fantina me di:
> Ven coum mi sû la scéa
> Et la troubérou li.[1]

Поверье о Берте, в одном из его тирольских пересказов, мы привели выше. В других она является женою Дикого Человека, Wilder Mann, l'om salvadegh, который научает жителей Фольгарейта приготовлять сыр из молока, пока те не напоили его пьяным.[2] То же самое рассказывают о нем в Vallarsa, без всякого отношения к Берте.[3] В типе Сальванеля (Salvanel)[4] все эти черты соединяются: это краснокожий человек, который живет среди лесов в пещерах, где у него стада тучных овец с богатою шерстью. Ночью он ходит на поиски и выпивает молоко у пастухов. Одному из них удалось поймать его, налив вина в молочные горшки (Китоврас—Кентавр). После неудачных попыток к побегу Сальванель начинает расспрашивать пастуха, какая это была жидкость, погрузившая его в столь сладкий сон. Пастух
358 схитрил в ответе, | будто это сок растения из рода терновников. «Так я молю бога, сказал Сальванель, чтобы оно везде принималось и пускало корни, куда только досягает земля». Так и сделалось; если бы не солгал пастух, виноград рос бы теперь на таких вершинах, на каких растут приземистые терновые ку-

[1] J. Michelet, Réforme, pp. 362, 525—526.
[2] Шнеллер, стр. 200.
[3] Ibid., стр. 210.
[4] Ibid., стр. 213 и 215.

сты. На вопрос пастуха, разве ему не достаточно собственного молока, что он промышляет чужим, Сальванель отвечал, что свое ему необходимо для делания сыра; и вслед затем Сальванель научает хозяина делать сыр, масло и так называемую poina или puina. Когда хозяин из благодарности отпускает его на волю, Сальванель кричит ему издали: «Напрасно ты меня высвободил, а то бы я научил тебя, как делать воск из сыворотки». Демоническая натура Сальванеля-Китовраса напоминает нам шаловливых лесных богов классической мифологии, породнившихся с Бертою, подобно тому, как в северное сказание о Диком Охотнике проникли романские Анганы-Фантины.

Тирольский Orco уже совсем романского происхождения — это будущий Огр детских сказок; как ни затерлась и как ни неопределенна его физиономия, она все же не более, как старый Orcus Римлян, Кутулловы

malae tenebrae
Orci, quae omnia bella devoratis
(Catull., 111, 13—14).

Его всепоглощающей силы не минует история: посмотрите на тирольские поверья, как они спутаны, заглохли, побледнели. Говорят, что многие их них вымерли со времен Тридентского собора; рассказчики прибавляют, что поверья исчезли вместе с медведями и волками. Тупой католический гнет, которому начало положено в Триенте, не мог обойти народной поэзии; на место сказки он поставил монастырскую легенду, в роде той легенды о чудотворном распятии, которую мы привели выше; наивное поверье стало аллегорией, в которой поэтическое движение уступает место поученью, и во что прежде верилось, то должно теперь отвращать от верованья. Вот между прочим во что обратился поэтический образ Анганы: « У одного мужа была жена; всякий раз, как она ложилась спать, он замечал, что ее косы спускались с постели; это возбудило его подозрение. Раз, когда он остался настороже, жена встала ночью, намазалась какой-то мазью, сказала: «Schiva boschi e schiva selve» (то есть минуй лес и дебри), и была такова. И он тоже встал, также намазался, но ошибся в словах: «Passa boschi e passa selve»|
(по лесам и дебрям). И понесся он по лесам и дебрям, так что его 359
платье разлетелось в клочья, а руки и лицо были искажены. В большом дворце он увидел множество ведьм, которые все пля-

сали, и его жена была между ними; но, признав его, она исчезла; он поспешил за нею и увидел другой дворец с 365 окнами, затем зеленый луг с семью тучными и семью тощими коровами, потом улей, из которого пчелы вылетали кверху, но какая-то тайная сила притягивала их снова вниз. Дома священник объясняет ему видение: дворец — это год, 365 окон соответствуют числу дней в году; зеленый луг — церковь христова, тощие коровы — грешники, тучные — праведники. Пчелы — это бедные души, которые стремятся к небу, но не в силах подняться, пока не очистятся от всякия скверны».

Так поэзия иезуитского католичества вытесняла мало-помалу ту живую поэзию народа, которую, удаляясь на небо, боги оставляли по себе на память людям. Тем более поводов заняться ею: для истории романского мифа почти ничего не сделано, хотя задача стоит того, чтобы ею заняться. Покамест эти строки, вызванные сборниками итальянских сказок, закончим припевом тирольского сказочника:

Larga la foglia,
Stretta la via,
Contè la vostra,
Chè ho contà la mia.

Карльсруэ, 23-го июня 1868 года.

1873

Сравнительная мифология и ее метод[1]

I

Науке сравнительной мифологии как-то не особенно счастливится в последнее время. Она еще так недавно заявила свое пришествие в семью других, сродных с нею наук, известной книгой Куна, блестящими этюдами Макса Мюллера и немногих его подражателей, но на этом все и остановилось. Являлись другие подражатели, работники второй руки, уверовавшие, закрыв глаза, в два-три положения, высказанные учителями, и спешившие приложить их к какой-нибудь специальной задаче, не заботясь о проверке принципов. И в науке есть свои увлечения, мода. Как прежде наивно веровали в историческую подкладку всякого мифа, так теперь, увлекшись сравнительным приемом, всякую обыденную историю норовили обратить в миф. Стоило только отыскать, что в той или другой летописи, былине, сказании есть общие места, встречающиеся в других летописях, сказаниях, чтобы тотчас же заподозрить их достоверность и выдвинуть их из истории. Их думали объяснить иначе — либо заимствованием, перенесением некоторых безразличных подробностей из одного памятника в другой, либо мифом. Но заимствование приходилось бы доказать для каждого данного случая, а гипотеза мифа так удобна! Общие места, мотивы и положения, повторяющиеся там и здесь, иногда | на таких расстояниях и в таких обстоятельствах, что между ними нет видимой, уследимой связи — что это такое, как не мифы, как не осколки одного какого-нибудь общего мифа? Стоит только однажды стать на эту

637 (left of first line margin)

[1] Zoological Mythology, by Angelo de Gubernatis. London, Trübner. 1872. 2 vv*.

точку зрения, а воссоздание этого мифа и объяснение его — дело легкое, при податливости материала, с которым обращается мифическая экзегеза. Таким образом и Роланда, сподвижника Карла Великого, и героя очень реальной chanson de geste хотели не так давно обратить в германского бога, потому что у того и другого нашлись сходные черты.[1] Понятно, почему против подобных увлечений начинают восставать теперь не только мифологи классического закала, которым всегда были не по сердцу несколько широкие приемы новой школы, но и люди, всегда относившиеся к ней симпатично и с надеждою ожидавшие ее откровений.

Но что более всего повредило ее делу в глазах серьезных деятелей — были преждевременные обобщения, попытки популяризации. Еще наука не определилась, не выяснила себе ни свойств своего материала, ни приемов исследования: она едва успела выставить несколько вопросов, задаться двумя-тремя гипотезами, а уже книги Кокса* и Бюрнуфа* спешат познакомить публику с ее результатами, которых еще нет, с целой системой, когда она еще в работе и может еще перестроиться так или иначе, смотря по данным, какие принесет с собою изучение какого-нибудь специального ряда фактов. Публика действительно получает в этих книгах нечто похожее на общие выводы, на организм; присмотревшись ближе, нетрудно убедиться, что под тем и другим скрываются те же две-три гипотезы, которые следовало бы еще подтвердить или опровергнуть, а они поставлены во главу угла, искусно убраны фактами, общими местами, и впечатление выходит такое, как будто вся эта цельность получена строго научным способом, развернулась логически из ряда вполне доказанных истин. Но это не истины, а гипотезы, и все развитие — диалектическое. Если наука сравнительной мифологии пойдет таким путем, она может броситься в объятия той метафизической дисциплины, которая давно заподозрена под названием «философии религии» — и новой рубрики не будет нужно.

Я не отрицаю окончательно пользы подобного рода скороспелых обобщений — для массы читателей; но это польза одно-
639 сторонняя и смешанная с большей долей горя. Полезно во вся|ком случае, что обыкновенный читатель, не заглядывающий в специальные книжки, узнает, что народилась на свет новая наука,

[1] К такому толкованию склонен и г. Де-Губернатис, I, 555—557.

задающаяся исследованием развития религиозного сознания, собирающая сказки, отыскивающая в народном суеверии перлы первобытного мифа. Но когда тому же читателю придет охота собирать эти сказки, записать эти суеверия, тогда эти книжки могут только сбить его с толку: он приступит к делу с предвзятой системой, заманивающей своей широтой, но лишенной научного значения; система будет определять его выбор, направлять толкование, — когда задача всякого, серьезно интересующегося сравнительной мифологией, может быть пока одна: собирать все и только собирать; если материала накопится много, группировать его, не по предвзятым гипотезам, а по чисто внешним категориям: по содержанию, некоторым общим признакам, сочетанию мотивов, эпическим приемам, символическим подробностям. От этого может получиться на первых порах следующее: умножение материала увеличит средства сравнения и даст более устойчивости статистическим выводам; внешняя группировка фактов, ненаучная сама по себе, может привести к ряду частных обобщений и самостоятельных гипотез, которые либо увеличат число тех немногих, от которых отправляется обыкновенно мифическое изыскание, либо проверят их и отменят иные, как недоказанные. Чем более будет появляться таких частных, скромных работ, тем более шансов, что выровняются наконец, при взаимной поверке, и общие приемы исследования, и субъективизм исследователей уступит место точному методу. С методом явится и будущая наука мифологии, задачи которой я не иначе могу определить себе, как назвав ее наперед психологией мифического процесса. Я не вижу, чтобы в современных трудах, посвященных этой области, эти задачи особенно выставлялись на вид. Всякое сходство мифических типов, проявляющееся в сказках, поверьях, обрядах, объясняется либо историческим перенесением из одной области в другую, либо возведением к одному доисторическому типу, из которого развились элементы, сохранившие в разной степени родственный облик. Но это объяснение возможно и понятно, пока сходство остается в пределах одной расы, одной исторической традиции. С тех пор, как разработка народной литературы распространила круг изучения на всевозможные расы и национальности, чаще стали представляться такие случаи, что какая-нибудь эскимосская сказка показывает черты, сходные с африканской, или древний римский обы|чай сохраняется на островах Полинезии. Так, например, в Но- 640

вой Зеландии рассказывается, что Рона, идя по-воду, споткнулась в темноте и выбранила месяц, скрывшийся в то время за тучи, а разгневанный месяц спустился и похитил ее вместе с деревом, на котором она вздумала искать убежища. И Рону и дерево теперь еще можно видеть в том, что нам кажется пятнами месяца.[1] Но то же предание встречается и в Эдде и у бурят. В таких случаях ученые ограничиваются простым сближением, что, конечно, гораздо благоразумнее; или же пускаются в туманные соображения, которые никуда не приводят, так что за ними и следовать нечего. Между тем следующий вопрос ставится довольно естественно: как в языках, при различии их звукового состава и грамматического строя, есть общие категории (например, числительных имен), отвечающие общим приемам мышления, так и сходство народных верований, при отличии рас и отсутствии исторических связей, не может ли быть объяснено из природы психического процесса, совершающегося в человеке? Чем иначе объяснить, что в сказках и обрядах народов, иногда очень резко отделенных друг от друга и в этнологическом и в историческом отношениях, повторяются те же мотивы, те же задачи, и общие очертания действия? Что заставляло всех и всегда рассказывать о братьях, обыкновенно трех или двух, из которых двое считаются умными, а третий — простак, оказывающийся под конец мудрее умников? Или о сестрах, из которых одна, падчерица, находится в загоне и потом из замарашки становится принцессой, торжествует? Или о брате, преследующем сестру, об отце, преследующем дочь, и т. п.? Эти мотивы слишком распространенные, слишком правильно повторяющиеся, чтобы можно было не видеть в них известной народно-психологической законности. Отыскать эту законность можно будет, разумеется, не путем метафизических построений, а тем торным путем, по которому стремятся итти все современные науки: необходимо начать сначала, с собирания фактов в наибольшем числе, сказок, поверий, обрядов, подбирая сказки по мотивам и сочетаниям их, поверья по содержанию, обряды по годовым праздникам, или тем обыденным отношениям (свадьба, похороны и т. п.), к которым они бывают привязаны. Такое расположение в перспективе лучше выяс-
641 нит внутреннюю закон|ность народно-поэтического организма,

---

[1] Anthropologie der Naturvölker von Dr. Th. Waitz, fortgesetzt v. Dr. G. Gerland. IV Teil, Leipzig, 1872, стр. 89.

чем всевозможные эксперименты теоретиков над этой «землей непознаемой». Можно сказать более: только такое собирательное изучение поверий и обрядов подарит нас со временем наукой мифологии, как подобное же изучение сказок и легенд создаст науку народно-повествовательной литературы. Первое уже несколько лет как затеяно Маннгардтом*, второе недавно предпринято Эстерлеем. Я разумею его библиотеку восточных сказок и повестей, первый том которой вышел в Бреславле.[1] Вот что пишет редактор об общих задачах своего труда: «От внимательного наблюдателя не скрылось то обстоятельство, что с некоторого времени значительное число филологов и историков литературы в Германии и Франции, Бельгии, Италии и Англии ревностно заняты делом скромным и непритязательным с виду, но обещащим со временем породить новую науку. Основания этой науки только-что положены, и то не везде; еще много нужно собирать, ломать, обтесывать камни, потому что здание готовится обширное и грандиозное. Никто не знает архитектора, и лишь немногие видели план, а несмотря на то, все строго работают в одном направлении, хотя и бессознательно, как будто по инстинкту; это работа пчел и муравьев... Это здание, эта новая наука назовется сравнительной историей литературы, или историей народной литературы, и ее задачей будет определение путей развития, по которым следовал духовный материал всякой литературы, т. е. поэтические мотивы как во времени, в течение столетий, так и в пространстве, в общении стран и народов».[2] Я уже сказал, что наука сравнительной мифологии может получиться лишь в результате подобного же рода приготовленных работ.

Соображения, высказанные мною, объясняют и мои требования от всякой мифологической работы, и мои отношения к книге г. Де-Губернатиса.

Книга г. Де-Губернатиса представляет весьма обширный сборник народно-литературного или, если хотите, мифологического материала. Автор тоже собиратель, и в этом его главная заслуга. Разумеется, материал не везде собран ровно, чего и требовать невозможно при обширных размерах труда. Так, | напри- 642

---

[1] Bibliothek orientalischer Märchen und Erzählungen in deutscher Bearbeitung, mit Einleitung, Anmerkungen und Nachweisen von Hermann Oesterley. 1-es Bändchen: Baîtál pachísí oder die 25 Erzählungen eines Dämon. Leipzig, 1873.

[2] Gött. Gel. Anz. 1872. H. 40, стр. 1584—1585.

мер, рассмотрены подробно Веды и индийские поэмы, а на остальной Восток обращено сравнительно мало внимания. Еще беднее вышел западный отдел, разумеется, за исключением Италии, народными поверьями и сказаниями которой автор занимался специально,[1] но средневековая литература осталась почти нетронутой. Это тем более прискорбно, что романы, бестиарии и баснословные предания о животных в сказаниях об Александре Македонском представляют богатый источник сведений именно для животной мифологии. Автор, очевидно, зависел от своей библиотеки и потому не пользовался ни Бохартом (Hierozoikon)*, ни даже такой доступной книгой, как «Тератология» Берже де Ксиврей*. В главе о кукушке известная монография Маннгардта даже не названа. Все эти недостатки искупаются тем, что так редко встречается в европейских сочинениях о сравнительной мифологии: обильными ссылками на славянский, преимущественно русский материал. Автор извлек содержание почти всего сборника Афанасьева, и в этом отношении его книга будет таким же откровением для европейской науки, как известный этюд Ролстона* о народной русской поэзии. До сих пор русская сказка и русская песня забегали на Запад случайно, отрывками, в плохих переводах. Бенфей пользовался сказкой о Маландрахе Ибрагимовиче. Книга г. Де-Губернатиса впервые укажет западным исследователям, какой богатый источник сравнения они найдут в литературе русской сказки. Но только укажет — не более: на пользу той науки будущего, о которой мечтает не один Эстерлей, было бы желательно, чтобы вместо коротких отчетов г. Де-Губернатиса, определявшихся отчасти мифологическими задачами его труда, все сказки Афанасьева были переведены или по крайней мере изданы в извлечении. Я слышал, что профессор Юльг* уже несколько лет как затеял подобный труд.

Слабой стороной сочинения г. Де-Губернатиса представляется мне та, в которой он по всей вероятности полагает свою наибольшую силу: я говорю о его мифологических идеях. Я не понимаю, почему, обладая такими обширными познаниями по восточной литературе и вообще столь богатым мифологическим материалом, он самовольно наложил на себя руки, отказавшись от всякой

---

[1] Укажу на изданные им тосканские сказки, с руководящим предисловием (Novelline di San Stefano di Calcinaia) и на его книгу: Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso geli altri popoli indoeuropei. Milano. 1869.

попытки к самостоятельным выводам. Идеи | Куна и Макса Мюл- 643
лера — его идеи, и он ограничился тем, что подобрал к ним множество новых сравнений. Но этих идей не много, и что их недостаточно для объяснений всего запаса мифологических представлений, про то знает всякий, кто когда-либо занимался в этой области. Когда под руками было столько нового, зачем было не попытаться на новое обобщение? Это только увеличило бы количество руководящих идей и облегчило бы дело будущему работнику. Г. Де-Губернатис предпочел записаться в школу, и этот отказ от самостоятельности отразился видимо для всех в той противоположности, какая замечается между заглавием его книги и ее содержанием. Нам обещают животную мифологию, между тем вы читаете десятки страниц, и вас не испугает по дороге ни одно мифологическое животное. В первой части книги эта несообразность особенно заметна. Объясняется она таким образом: по идеям школы, все сказочные сюжеты — мифического характера, и их первообраз находится в древних мифах, особенно свежо сохраненных нам ведийскими гимнами. В этих гимнах преобладают зооморфические образы: облачные коровы, облачные змеи, баран, козел, конь и т. п. Это и дало план животной мифологии, и объясняет распределение в ней сказочного материала по животным,[1] по тому принципу, что все, находящееся в сказке, должно найтись и в ведийском мифе. Распределение иногда выходит совершенно внешнее: иногда в сказке упоминается корова, не играющая там, впрочем, никакой существенной роли, может быть, внесенная туда совершенно случайно, но по

---

[1] Вот это распределение. *Животные суши*: 1) корова и бык, 2) конь, 3) осел, 4) овца, баран и козел. Это содержание I т. Во II продолжаются сначала те же животные: 5) свинья, кабан и еж, 6) собака, 7) кошка, ластка, мышь, крот, улитка, ихневмон, скорпион, муравей, стрекоза и кузнечик, 8) заяц, кролик, горностай, бобер, 9) антилопа, олень, лань и газель, 10) слон, 11) обезьяна и медведь, 12) лиса, шакал и волк, 13) лев, тигр, леопард, пантера и хамелеон, 14) паук. *Животные воздуха*: 1) птицы, 2) сокол, орел, коршун, феникс, гарпия, strix (?), летучая мышь, гриф и сирена, 3) королек, жук и светляк, 4) пчела, оса, муха, комар, москито, овод и цикада, 5) кукушка, цапля, тетерев, куропатка, соловей, ласточка, воробей и потатуйка, 6) сова, ворона, сорока и журавль, 7) дятел и martin (?), 8) жаворонок и перепел, 9) петух и курица, 10) голубь, утка, гусь и лебедь, 11) попугай, 12) павлин. *Водяные животные*: 1) рыбы, особенно щука, the sacred fish or fish of St. Peter (?), карп, дорш, сельдь, угорь, золотая рыбка, морской еж, окунь, лещ, дельфин и кит, 2) краб, 3) черепаха, 4) лягушка, ящерица и жаба, 5) змея и водяное чудовище.

этому поводу вся сказка поместится во главу о мифической корове; с другой стороны, там же собраны все сказки о нашем
644 Иванушке-дурачке. В них нет ничего животного, тем не менее и они должны подчиниться системе: стоит только уверить себя, что нет ничего легче и естественнее, как обратиться из быка в прекрасного молодого принца (how natural it is to pass from the bull to the handsome hero prince, I, 257), или корове обратиться в принцессу. Наш Иванушка-дурачок был несомненно быком, иначе его генеалогия не доходила бы до ведийского периода. В угоду этой животной теории сказки сортируются так, что обрывки их можно найти по разным главам, по поводу упоминания в них разных животных, и читатель не может составить себе понятия об их цельном составе, что было бы особенно необходимо, если бы у кого-либо явилось желание воспользоваться ими с иной точки зрения, или распределить их по иным принципам. Укажу здесь же на одну логическую несообразность в методе г. Де-Губернатиса: ведийские гимны представляют очень мало цельности в сюжетах; их приходится восстановлять, причем автор пользуется сказками, исходя из аксиомы (которую требуется еще доказать), что между Ведами и сказкой есть генетическая связь. Восстановив Веды при помощи сказок и найдя в них в зародышном состоянии все позднейшие сказочные сюжеты (две сестры, мачеха и падчерица, преследование дочери отцом, сестры братом; три брата; слепой и хромой и др.), он берет первые за основу деления и, сам не замечая того, вращается в заколдованном кругу. Но так как дело идет об уяснении сказок, причем Веды являются только подспорьем, было бы рациональнее принять сказки за точку отправления, расположив их по руководящим сюжетам. Тогда не пришлось бы искать Ивана-царевича в главе о быке, с которым у него лишь та общая черта, что Иван-царевич пьет и бык пьет (I, 194). Но тогда разрушено было бы и самое заглавие «животной мифологии».

Заглавие — не самая книга, и сочинение г. Де-Губернатиса останется попрежнему богатой энциклопедией сказок, расположенных и объясненных по принципам Куна и Макса Мюллера. В истории их школы она займет не последнее место, и надо признаться, что г. Де-Губернатиса можно упрекнуть разве в крайней последовательности, с какой он прилагает ее принципы. После него в сказке не останется живого места, которое не было бы объяснено мифически, даже под опасением натяжек и историче-

ских неверностей. Последнее — дело обычное: не всякому дано все знать, и чем шире задачи, тем скорее | найдутся промахи, 645
недосмотры. Последние особенно часто встречаются в разборе древнескандинавских верований. Русские читатели знают попытку г. Буслаева объяснить загадочного Трояна Слова о полку Игореве: он сближал это сказание с сербским поверьем о царе Трояне, и то и другое с скандинавским Alvismal, где Тор препирается с мудрым карликом Альвисом и с умыслом продолжает беседу до рассвета: едва показалось утро, как Альвис окаменел, потому что он принадлежит к породе черных эльфов, чуждающихся дня. В этом объяснении едва ли можно сомневаться: оно коренится в представлениях Эдды о черных эльфах, döckralfar. Г. Де-Губернатис так увлекся своей мифологической теорией, что из-за нее забыл факты: он сравнивает Альвиса с девкой-семилеткой русской сказки (Афанасьев, VI, 41), в которой он видит Аврору, все видящую и знающую (стало быть мудрую), защищающую бедняка от богача, невинного против виновного.[1] Альвис — тоже Аврора, и в угоду своему объяснению автор так пересказывает миф: «Когда он (то есть Альвис) кончил свои ответы, занялся день и показалось солнце» (I, 207). Если так, то отождествление его с Авророй вероятно; но необходимо было прибавить, что Альвис обратился в камень под влиянием солнечных лучей, и отождествление пропадает. В другом месте (I, 260—1) г. Де-Губернатис называет того же Альвиса двойником Тора. Столь же неудачны — с точки зрения специально скандинавских представлений — объяснения известных мифов Эдды о создании первого человека и рыбной ловле Тора (I, 224—5): автор везде видит солнце и Аврору. Это уж не недосмотр, а натяжки и увлечения человека, отыскивающего во что бы то ни стало подтверждение своей системе. И он находит это подтверждение, благодаря тому особому обращению с своим материалом, на которое уже было мною указано. Разрывая цельность сказки, рассматривая ее по частям, он облегчает себе мифологическое толкование в смысле своей теории. Но точность объяснения подозрительна: значение фразы понятно только

[1] Во II т., стр. 276, автор снова возвращается к той же сказке и опять ее толкует. Семилетка приезжает к отцу верхом на зайце, с перепелкой в руке. Последняя — символ царя-солнца, семилетка — Аврора (или весна), приезжающая к солнцу на зайце, т. е. на луне, сквозь мрак ночи или зимы.

в контексте и только в нем получает надлежащую оценку; вырвите ее из связи, и она очутится в ваших руках общим местом, которому легко вменить тот или другой смысл — какой хотите.
646 Так и с сказкой и с мифом: изучайте сказку | по мелочам, выдвиньте миф из того организма, в который сложились особо поверья германско-скандинавского, славянского, греческого племени — они ответят вам на любое объяснение. Но едва ли этот прием логичен и его результаты доказательны. Вы хотите изучать мифологическое содержание сказки, мифа? Возьмите сказку в ее цельности, изучите в ней сплав разнообразных мотивов, рассмотрите ее в связи с сказками того же народа, определите особенности ее физиологического строя, ее народную индивидуальность, и затем переходите к сравнению с сказкой и сказками других народов, которые с своей стороны подлежат такому же предварительному выяснению. Так же надобно поступать и с собственно-религиозной силой, с мифом: путь должен итти от особенного к сродному и общему; от сказок можно будет дойти и до Вед. Мифологические увлечения г. Де-Губернатиса объясняются главным образом тем, что он предпочел шествовать обратно, приняв за точку отправления ведийские мифы, которые предварительно подстроил сказками, — и еще кое-какие теоретические соображения о восприимчивости первобытного человека и особенном характере мифического процесса, совершавшегося в его голове. В последнем отношении я не могу не высказаться против его идей. Если верить г. Де-Губернатису и еще кое-кому из современных исследователей по сравнительной мифологии, то наши пастушеские праотцы не только не были первобытно-наивны, но и во многом перещеголяли людей XVIII и XIX столетия. Чтобы встретить такое тонкое понимание природы и ее красот, какое раскрывают нам в основе их мифов, надо перешагнуть через средние века прямо к Бернардену де-Сен-Пьер, Бюффону и лекистам; чтобы уметь так ловко подметить всякую мелочь, всякую тень в облаке, осмыслить всякий шаг солнца по небесному своду — нужно было быть бесстрашным, холодно-сознательным аллегоризатором, и мы опять метим в XVIII век, и нам невдомек, что вся эта сознательность и искусственность встречается уже при первом проявлении человеческой мысли на земле — в мифе. Г. Де-Губернатис сближает Берту-широкую ступню, Фрею-лебединую ногу немецких поверий, с Авророй, восседающей на широ-

кой колеснице: и колесница и ступня — широкие, потому что заря занимает большое место, появляясь на небе (I, 253). «Мифы, основанные на непостоянных явлениях неба, породили наибольшее количество легенд», говорит автор в другом месте по поводу ведийского мифа об Асвинах. «Постоянные переходы
теней, полусветов, | мерцаний, от глухой ночи к серебряному 647
месяцу, от месяца к серому тону утреннего рассвета, который крепнет и сливается с зарей; от зари к солнцу; и такая же смена, только в обратном порядке, вечером, когда зашедшее солнце уступает место багряной заре, заря — опять полусвету и месяцу и темной ночи: все эти превращения цветов и освещений, то встречающихся, то сплывающихся друг с другом, породили представления о небесных товарищах, друзьях, родственниках, которые живут то в мире, то во вражде, то сходятся в любви и ласке, то бросаются друг на друга во вражде и гневе, являясь поочередно жертвами и преследователями, соблазнителями и соблазненными, обманщиками и обманутыми. Где есть семейство, там есть любовь, являются примерные братья, мужья, жены, сыновья и дочери, отцы и матери, исполненные нежности, но тут же встречается оборотная сторона медали: где есть родственники, там бывают ссоры, ревность и зависть, злые свекрови и мачехи, отцы-тираны и коварные жены. Если трудно объяснить психологически эти противоположные чувства в человеке, то тем труднее их анализ в мифе, которому быстрый порыв воображения придал животный образ, также быстро исчезающий» (I, 319—321). Но в психическом процессе, который изображает нам г. Де-Губернатис, я не столько усматриваю полет воображения, сколько сознательные наблюдения колориста над тенями вечернего и утреннего неба. Мифологи сравнительной школы меньше всего отдали себе отчет в той степени сознательности, какая предполагается мифическим творчеством и на какой находился человеческий индивидуум в пору этого творчества. Оттого их объяснения генезиса мифов часто выходят такие, что хоть бы под стать нашей рефлектирующей и естественно-научной поре. Бюрнуф в своей Science des religions предполагает в наших праотцах предвкушение таких истин, как единство сил, или химическое влияние солнечных лучей на земную жизнь. Все это они ясно выразили в своих мифах. Г. Де-Губернатис, толкуя пословицу, что корова обогнала зайца, находит в ней учение о лунном затмении; заяц — символ луны, корова — это или ночь, или Аврора,

или земля; по-санскритски go означает и корову и землю; корова,
обогнавшая промчавшегося милю зайца, — это земля, прохо-
дящая мимо месяца и застилающая его (I, 24). Тем же отсутствием
точных представлений о характере культуры, среди которой
только и мыслимо зарождение мифов, я объясняю себе то обстоя-
тельство, что мифическое толкование простирается иногда
648 в такую область | и на такие явления, с которыми мы привыкли
считаться как с сознательными, принадлежащими личному
вымыслу.

Шварц, как известно, не прочь был отыскивать мифы в песнях Гейне. Г. Де-Губернатис отыскивает их в Рабле, там именно, где его юмор расходился на счет гигантского аппетита его героев: Гаргамелла, будучи беременной Гаргантюа, съедает несметное количество бычачьих рубцов; Гаргантюа только-что родился и просит пить: молоко 17 913 коров утоляет его жажду. Все это приводится в связь с мифическим отношением быка к родам и беременности! Не лучше объяснение любви Эсмеральды в Notre Dame de Paris к чудовищному Квазимодо: это нимфа Галатея, любящая Фавна; Фавн, как известно, козлоногий; Эсмеральда ходит с козочкой (I, 421). Я позволю себе привести по этому поводу несколько слов предостережения из замечательной книги Тэйлора «Первобытная культура».[1] «При первом знакомстве с воззрениями новейшей школы мифологов и иногда даже после долгого и тщательного изучения их многие нередко относятся полускептически к изяществу и простоте их объяснений и спрашивают — неужели это правда? Неужели возможно объяснить такую значительную часть классической, варварской и средневековой европейской поэзии все тем же изображением солнца и неба, утренней и вечерней зари, дня и ночи, лета и зимы, облаков и бури? Исследование природной мифологии с настоящей точки зрения говорит в пользу этих объяснений — по крайней мере относительно руководящего начала... В то же время следует ясно сознавать, что верность такого общего начала не может служить ручательством за верность частных толкований, которые некоторые мифологи думают основать на нем, так как многие из этих толкований крайне умозрительны, а многие безнадежно

[1] Первобытная культура. Исследование развития мифологии, философии, религии, искусства и обычаев, Эдуарда Тэйлора. Перев. с английского Д. А. Коропчевского, СПБ, т. I, 1872, стр. 292—4.

нелепы. Действительно, природный миф требует признания своего обширного значения в легендарной поэзии человека, но лишь настолько, насколько это притязание поддерживается основательными и достоверными доказательствами... К поспешным выводам, которые вследствие видимого сходства выводят эпизоды мифа из эпизодов природы, следует относиться с крайним недоверием, так как ученый, не имеющий другого, более строгого критерия для своих мифов о солнце и небе и рассвете, найдет их везде, где только думает искать их. Достаточно простого
испытания, | чтобы видеть, куда может повести такой метод; 649
нет той легенды, аллегории или детской песни, которая была бы в безопасности от герменевтики всюду проникающего мифологатеоретика». Стоит только захотеть, и детская песня о шестипенсовой монете (song of sixpence) очутится небесным мифом, Кортес, высаживающийся в Мексике, будет солнцем, и жизнь Юлия Цезаря подойдет под схему солнечного мифа. «В какую бы страну он ни являлся, он приходит, видит и побеждает; он покидает Клеопатру, устанавливает солнечный год и умирает от руки Брута, подобно Сигфриду в песне о Нибелунгах, умирающему от руки Гагена, и, падая под множеством ударов, обагренный кровью, он завертывается в тогу, чтобы умереть во тьме. Говоря языком солнечного мифа, следующие стихи могли бы быть более применены к Цезарю, чем к его убийце Кассию:

O setting sun;
As in the red rays thou dost sink to-night,
So in his red blood Cassius'day is set;
The sun of Rome is set!

Сравнительная мифология так часто делает набеги в область исторических фактов, так небрежно обходится с цельностью народного предания, что подобного рода благоразумные напоминания могут быть приняты только с благодарностью. Сам г. Де-Губернатис разделяет эти идеи, по крайней мере в принципе. «Относительно некоторых мифов, — говорит он, — мы должны ограничиться лишь общими доказательствами, пока не явятся новые, положительные данные, на которых можно будет с уверенностью основать объяснения мифологических фактов» (I, 321).

II

Я ограничился немногими примерами из сочинения г. Де-
Губернатиса, предоставляя себе привести другие, когда мне
придется говорить о его толковании русских сказок. Я должен,
впрочем, теперь же оговориться: примеры искусственного
натянутого толкования мифов не столько служат для характе-
ристики книги г. Де-Губернатиса, сколько для уяснения герме-
невтических приемов школы, к которой он принадлежит. Сама
по себе его книга — весьма почтенный труд, богатый материа-
лами и остроумными сближениями, над которыми невольно
остановится человек, даже неприязненно настроенный против
650 его объяснительной | системы. И здесь мне приходится еще раз
посетовать на автора. Он мог отказаться от самостоятельных
вожделений и пойти по торной дороге, — в этом его добрая воля;
но свою систему, основные приемы своей экзегезы ему следовало
бы пояснить. Между тем он этого нигде не делает, и, за исклю-
чением некоторых общих мест, рассеянных в книге, он везде
дает нам одни результаты и построения — как будто и вопрос
не может подняться, так ли это, и нет ли обмолвки в самом прин-
ципе объяснения, в пути, которому оно следовало? Не пред-
полагает же он в самом деле, что учения сравнительно-мифоло-
гической школы — те же аксиомы, что о них и спорить нечего, —
когда еще возможен спор о том, есть ли такая специальность,
как сравнительная мифология, и может ли она быть признана
наукой? Г. Де-Губернатис, объяснивший в своей книге целые
сотни мифов, имел под руками все средства, чтобы проверить
и мифологическую теорию, последователем которой он является,
и метод ее исследования, насколько он успел выясниться в тех
специальных трудах, которые прилагали ее к фактам. Недоста-
ток этой обобщающей части в труде г. Де-Губернатиса побуждает
меня предложить на следующих страницах несколько вопросов
и соображений, касающихся теории и метода. Примеры мне
даст главным образом та же книга.

Первыми вопросами, какие задает себе каждый, приступающий к изучению народных верований, представляются мне следующие: какие отделы народно-поэтической литературы должны подлежать мифологическому толкованию? На чем основана исходная точка этого толкования?

Народная поэзия, в широком смысле этого слова, богата родами: она обнимает и сказку и песню, обрядовое и местное поверье, загадку и пословицу и суеверный заговор. К чему из всего этого должен с самого начала обратиться мифолог? Несомненно к тому, к чему сам народ еще относится, как к своему верованию — стало быть, к обряду, обрядовой и детской песне, к заговору; в них мы вернее всего найдем отголоски того непосредственного отношения к природе, к миру животных и человека, которое должно было лежать в основании древних народных религий. Это и есть основной материал для мифической экзегезы, материал не одинакового достоинства, почему с ним и должно обращаться разно: заговоры давно стали тайноведением, принадлежностью немногих; в них опаснее искать следов народного мифа, тогда как обряды, привязанные | к известным отношениям 651
пастушеского или земледельческого быта, всегда были общим достоянием народа, выражая присущую ему потребность — идеализировать обиходную сторону своей трудовой жизни. О них невозможно предположить, чтобы они были переняты от кого-нибудь; они так крепко приросли к самому быту, что могли быть заимствованы только вместе с ним; но быт не заимствуется, а создается, и мы принуждены искать начало наших обрядов при начале цивилизации, когда обряды были вместе и религией, выражали практическую сторону мифа. Итак, от обряда, обрядовой песни, заговора должен отправиться исследователь, желающий воссоздать общие черты древнейшей мифологии, причем все равно, вздумает ли он ограничиться одной народной особью, или распространит свое обозрение на верования целой расы. Только придя к некоторым цельным выводам на основании указанных материалов, может он обратиться к другим родам народной поэзии, например, сказкам, отыскивая в них те же мотивы, следы той же мифологической системы. Но ему необходимо помнить, что народ в сказке не видит даже были, не только верования, что она для него складка, иногда даже не им сложенная, а занесенная неизвестно откуда. Известно, что существует целая гипотеза, не лишенная некоторого основания, по которой большая часть сказок, вращающихся в Европе, не европейского, а восточного происхождения; это мнение распространяется даже на те сказки, которые по своему непосредственно-наивному тону всего легче принять за народные. Если, по мысли Вебера, эзоповские басни довольно рано проникли в Индию, то, наоборот, индей-

ские сборники обогатили своим содержанием европейские литературы, прошли из книги в народ; рядом с Рейнгартом, в котором немецкая животная сказка сложилась в целый эпос, становится такой же эпос, но только заимствованный из индейских источников, в Libre de Maravelles Раймонда Луллия; и, может быть, многие из европейских животных сказок придется оставить под сомнением, насколько они народны, т. е. насколько они могут ответить на вопрос о народных началах мифа.

Г. Де-Губернатиса, впрочем, мало касались и эти сомнения и вся теория о переходе сказок. С его точки зрения все равно: заимствована ли, например, русская сказка с Востока, или нет; откуда бы ни пошла она и куда бы ни пришла, содержание ее осталось то же, в главных чертах — и это содержание мифиче-
652 ское; он его и толкует, и толкует исключительно одни | сказки: обрядовая поэзия занимает в его книге столь незначительное место, что о ней и говорить нечего. Или лучше, мне остается повторить сказанное выше, что в мифической экзегезе сказки должны играть второстепенную роль, и не с них должна начинаться закладка системы. Но г. Де-Губернатис нигде не высказался, в каких границах он понимает свой мифологический материал. Это отразилось не только в непонятном для меня предпочтении сказок перед остальными произведениями народной поэзии, но и в другом, не менее важном вопросе. Читателю, вероятно, интересно было бы узнать, к чему ведет это сравнение, не ведающее ни географических, ни исторических границ, сравнение сказок иранских и туранских, Вед с Калевалой, сюжетов из собрания Радлова с итальянскими сказочными новеллами XVII века? Они группируются по мифическим идеям, которые выясняются из их совокупности, так что финский эпос досказывает иногда недосказанное Зендавестой. Такая группировка заставляет предположить в авторе очень определенный взгляд на отношения мифологии к этнологии; но и этого взгляда он нигде не высказал вполне, хотя он и заслуживал бы обсуждения. Сходство мифов, стало быть, не обусловливается единством племенным, границы расы и языка ему не писаны? Или не объяснить ли это сходство заимствованием одним народом поверий и рассказов у другого? Или, быть может, оно восходит к первобытному единству рас и народов, разделенных теперь и языком, и обликом? Относительно иранцев и туранцев, по крайней мере, автор склоняется к последнему предположению; финский эпос

представляет много мифов, родственных с иранскими, говорит он в одном месте: таковы рассказы о воскресшем герое, о добывании красавицы, о трех сестрах и скатерти-самобранке (Sampo) и т. п., что доказывает, что первоначально туранцы и иранцы более походили друг на друга, чем представляется нам теперь, благодаря разности языков и отчасти различной степени образованности (I, 150). Но это только частное решение, после которого потребуются и другие: мы видели, что новозеландские поверья встречаются в Эдде и у бурят. Как быть в этом случае?

За вопросом о материале должен следовать, как я уже сказал, вопрос о принципах мифологического толкования, — другими словами, вопрос о методе. Так как г. Де-Губернатис является в этом отношении последователем известной школы, то сомнения, которые я предложу на следующих страницах, | будут опять 653
касаться самой системы толкования, которой вообще следуют теперь сравнительные мифологи.

Главная черта, характеризующая психическую (а стало быть, мифическую) деятельность первобытного человека, — это его склонность к олицетворению. Так нам говорят, и с этим положением нельзя не согласиться. Изучение народной поэзии в древнейших ее остатках раскрывает везде одну и ту же наивную точку зрения: вся природа представлялась живущей, то есть думающей, страдающей, любящей, ненавидящей, как люди: у животных такая же индивидуальная жизнь, как у людей; та же борьба за существование, преследование слабого сильным, те же победы и поражения. В деревьях, горах и реках также подозревали признаки личной жизни, хотя в них менее заметно проявлялось то, что составляет главное отличие личности: свобода воли, сказывающаяся в движениях. Зато где было движение, смена явлений, там предполагалось самое сильное присутствие жизненного начала, и олицетворение входило в силу: заря всходила и сходила с неба, солнце то любилось с луной, то преследовало ее; в явлениях облачного неба, в громе и молнии, в тучах, то пасмурно замкнутых, то изливающихся благодатным дождем, — во всем этом было слишком много драмы, чтобы первобытный человек не поспешил объяснить ее по-своему. Что-то такое двигалось там, боролось; ветры гнались за тучами, кто-то выстрелил молнией и разверз облако. Там, очевидно, была жизнь, потому что были ее признаки, было движение и страстные порывы, которые первобытный человек мог наблюдать в человеке же или в живот-

ных, которых он не слишком резко отделял от самого себя. На вопрос самому себе: кто это там живет и борется, он инстинктивно ответил, населив небо получеловеческими, полуживотными образами: облако напомнило ему гигантскую корову, дающую молоко — дождь; долго она не давала ему дождя — молока; видно, кто-нибудь похитил ее и запер в твердыню; ему плохо приходится, да и не ему одному: в облачном небе происходит движение, борьба, раздается удар молнии, и во̀ды, где-то затворенные до тех пор, проливаются на землю. Облачные коровы освобождены. Пастушеская драма, вероятно, довольно обычная в пастушеском народе, целиком перенесена в облака; олицетворение проникло и на небо, с образами более грандиозными, чудовищными. Явления, совершающиеся на небе, были не под стать земным: человеку нельзя было совладать с ними, они наводили на него ужас страшным проявлением мощи и вме-
654 сте с тем | держали его в зависимости, могли напоить и накормить его, или же уничтожить; оттого его отношения к ним сложились наполовину из суеверного страха и полудетского упования. Оставаясь все в той же колее олицетворений, подозревая личность в стихийных явлениях, он старался войти с ними в близкие связи, чтобы умолить их или умилостивить, отвратить их гнев или призвать любовь. Так родилась натуралистическая религия: населив небо своею же жизнью, знакомыми образами, человек признал эти образы богами. Оттого всевозможные Олимпы находятся в столь близком соседстве с небом; между ними ведийский Олимп самый древний, он представляет нам еще ту стадию мифического олицетворения, когда оно еще не вышло к антропоморфизму, и облака безразлично наполнялись животными и человеческими формами.

Но небесные явления не только грандиозные и страшные, они, вместе с тем, и самые постоянные. Какое-нибудь событие в жизни человека или животных совершается и пройдет, повторения редки; земная борьба умирает вместе с личностью где-нибудь в глуши леса. Между тем, солнце и луна совершают правильно свой круговорот; грозовое небо вечно то же, и можно быть уверенным, что все в нем произойдет попрежнему, та же смена явлений повторится сегодня и завтра, и так на бесконечное время. О них вечно может итти одна и та же старая песня, один и тот же ведийский гимн; оттого рассказы о борьбе и преследовании, любви и ненависти, которыми в период олицетворе-

ния наполнялся весь живущий и неодушевленный мир, прилеплялись преимущественно к фактам облачного неба: они одни не знали перемены и представляли вместе с тем отвлеченную среду, в которой все жизненные сюжеты идеализировались, получая известную легендарную прочность. Так создались первые мифические легенды, с облачным содержанием, с животными и человеческими образами; они легли в основу мифологии и вместе с ней развивались и падали. Когда человек ощутил себя центром создания и утратил часть своего суеверного страха перед природой, его образ занял на Олимпе переднее место, животные исчезли, кое-где притаившись в виде символических спутников того либо другого божества, в рассказах об обращении божеств в зверей. Тогда и мифические легенды приняли другой характер, и в первоначально-облачной драме начали участвовать антропоморфические боги и герои: самый смысл драмы стал изменяться. Затем наступило время, когда люди
начали понимать | божество духовное, освобождая его от плот- 655
ских форм и людских отношений: тогда природные мифы были уже не у места, их или не понимали более, или стыдились. Но они слишком прочно засели в памяти, чтобы их можно было забыть сразу — да они и не сразу отрешились от всякого отношения к религии, вступавшей в новую пору развития. Наконец, они слишком долго просуществовали, чтобы не просуществовать еще несколько столетий и не дожить до нас — в форме сказок. Облачная животная сказка прошла через формы антропоморфического мифа и снова очутилась сказкой, сохранив в себе черты разнообразных житейских превращений: животных, напоминающих пору облачной борьбы, и Ивана-царевича — антропоморфического бога. Содержание ее осталось то же самое, хотя темное для всякого, кто не позаботится осветить его собственной его историей, сравнивая сказки с греческими и скандинавскими мифами, с гимнами Вед. Только сравнение обнаруживает их единство, и сказочный царевич, отправляющийся в тридесятое государство за живой водой — все тот же старый бог, отправлявшийся в облачное небо за молоком небесных коров.

Если я точно пересказал принципы мифологического толкования, которым следует г. Де-Губернатис, то вместе с тем выяснились основания, по которым он считает себя в праве истолковывать мифически содержание сказок. Я могу теперь предложить

некоторые сомнения относительно безусловной приложимости этой объяснительной системы.

Замечу прежде всего, что сообщенное мною объяснение мифологического генезиса страдает односторонностью, что не может не отразиться и на дальнейшем его приложении, например, к толкованию сказок. Облачные мифы играют большую роль при начале разных мифологий; это — одни из основных мифов; но они не единственные. Что такое, в самом деле, облачные мифы, как не одно из выражений того психического акта, который всю природу сознавал живою, действующею по законам личной жизни? Явления неба были несомненно величественнее, чудеснее других, таинственнее в своей роковой законности; понятно, что олицетворение овладело ими с особенною любовью; но оно проникало также в лес и воды. Оно отыскивало в лесу целый особый мир, столь же таинственный и столь же страшный для первобытного человека. Там жила община зверей по своим нравам и обычаям, у них свой язык и мудрость, которая старым людям казалась вещим знанием, которую мы называем инстинк-
656 том; они ходят на | промысел, роднятся и борются; у них свой царь, медведь или лев, и у него служилые люди. Совсем как у людей, и вместе с тем что-то особое. Звери могли вредить человеку или жить с ним в мире, их можно было умолить; наши охотничьи заговоры сохраняют в новой, отчасти книжной форме следы этого старого лесного страха. Тут, стало быть, были все элементы для фантастического олицетворения, для развития религиозного трепета, одним словом, для создания особого мифологического цикла, который можно бы назвать животным. Рядом с облачными мифами становились мифы животные, мифы растений и т. п. Развитие мифологии я представляю себе не из одного центра, а из многих центров. В странах, где явления неба не были особенно резки и не ярко поражали воображение, какой-нибудь другой мифологический цикл мог выступить на первый план и дать окраску религиозным представлениям. Но и там, где облачные мифы легли в основу религии, другие циклы продолжали существовать совместно с ними и должны были определять в известной мере содержание народной мифологии. Я говорю о совместности, не о зависимости друг от друга; те и другие мифы произошли самостоятельно, в различных кругах представлений, и должны были развиваться не ровно. Скорее всего могли утратить религиозное значение мифы о животных:

с животными человек скорее освоился, чем с явлениями грозы, дня и ночи; скорее понял их — и тогда всякая религия к ним исчезла; он выучился бороться с ними, иных из них слелал домашними; вещую мудрость он толковал хитростью (лиса), а грубая сила мышц начала поражать его своей неповоротливостью (медведь). Когда комический элемент внесен был в религию, животный миф стал животным эпосом, сказкой, между тем как облачные мифы еще продолжали висеть над Олимпом. Животная сказка — прямое продолжение животного мифа; к облачному ее нельзя привязать; сходные черты, усматриваемые между ними, объяснются не происхождением животного мифа от облачного, а общими приемами психического процесса, который мы назвали олицетворением. Когда было стремление везде и во всем видеть проявление одного и того же жизненного начала, понятно, почему иной раз то же рассказывалось и об облачном животном и о звере, гулявшем по очень реальному лесу. Генетической связи между ними нет никакой.

Из всего сказанного мое заключение может быть лишь одно: что животные сказки, прямо вытекшие из животного мифа, нельзя объяснить целиком из мифов облака и грозы. Несмотря 657
на все старания г. Де-Губернатиса привязать сказочного медведя к обезьяне, усмотренной им в облачных гимнах Вед (т. II, гл. II), я не могу себя уверить, чтобы все проделки нашей Лисы-Патрикеевны когда-либо имели место в облаках, а не в курятнике. Но, по мнению автора, лиса, неудачно обольщающая петуха в русской сказке у Афанасьева (IV, 3), не что иное, как ночь, старающаяся удержать в своей власти солнце (солнечного петуха), которое все-таки торжествует над ней (II, 317), как день торжествует над ночью.

Но обратимся от животных сказок к сказкам вообще и спросим себя, точно ли все в них может быть объяснено мифически? Если, например, в сказке говорится о трех братьях, двух сестрах, о лисе и волке — имеем ли мы право предполагать, что все это непременно рассказывалось когда-то о небе и Авроре, солнце и месяце? Я удерживаю этот вопрос даже в том случае, когда в сказке и в собственно религиозном мифе одного какого-нибудь народа повторились одни и те же мотивы, причем идея о внутренней связи между ними может притти довольно естественно. Но и в таких случаях я позволю себе отрицать не возможность, а необходимость этой связи. Вспомним только, как создались небес-

ные мифы: в их образах мы открываем земные формы, в их мотивах житейские отношения. Чтобы узреть в облаке корову или какое-нибудь другое мифическое животное, необходимо было человеку увидеть эту корову, либо первообраз этого животного вблизи, на земле, стать с ними в известные отношения, познать их вред или пользу в своем собственном быте. Только при подобных условиях возможна была их дальнейшая идеализация в мифе. Точно так же, если в небе ходят и борются боги, отец преследует дочь, Индра Вритру — то все это прежде усмотрено было и в жизни, те же движения и те же страсти. Миф только закреплял в более широкие образы обыденные и общественные отношения и дольше сохранил их благодаря своей космической основе, тогда как в жизни они либо не обращали на себя внимания, либо уступали место другим и забывались. Но иные из них могли спастись от забвения и другим путем, помимо мифа. Я представляю себе, что какое-нибудь из тех несложных житейских событий, которые так часто переносились в миф, в сильной степени овладело вниманием первобытного клана: соседнее ли племя сделало набег, два витязя вступили в единоборство, или
658 совершилась кровавая драма в семье старшины, | девушка была
увезена и кто-нибудь отправился добывать ее и т. п. Об этом должны были рассказывать или петь, факт, сам по себе обычный, запечатлевался в памяти благодаря ассоциации с историческими именами или обстоятельствами, имевшими местный или племенной интерес. Таким образом слагался эпический рассказ или песня — зародыш народного эпоса. Немудрено, что в ней мы найдем общие черты с тем или другим обычном мифом, в котором, если не тот самый факт, то целая категория сходных фактов нашла себе идеальное просветленне. Как видно, подобное сходство между мотивами облачного мифа и эпической песни могло состояться без всякой генетической связи между теми и другими. Но пойдем далее. Миф забывался, утрачивая постепенно свой религиозный характер и переходя в сказку; но с эпической песнью случилось то же: исторические имена выпадали; выцветали местные указания, и оставался легендарный остов — опять же сказка. Если вместе со мною признают вероятность подобной схемы развития, то согласятся и с следующим: не все, что в сказках напоминает мотивы облачного мифа, вышло необходимо из него; многое в них принадлежит области житейских отношений, возбудивших когда-то интерес

и утративших его лишь тогда, когда народная память им изменила, и эпос разбился на сказки. В Рамаяне и Магабарате, в Илиаде и Нибелунгах, без сомнения, много примешалось мифического элемента; в последних по памяти, в первых потому, что, зародившись в эпоху сильно развитых религиозных интересов, они не могли не отразить на себе господствующего мировоззрения, не принять его образов и легенд. Но отрицать в них всякую фактическую или, если хотите, историческую подкладку, разрешая индейские поэмы в гимны Вед, Сигфрида в Кришну, то же самое, что отрицать возможность самостоятельного зарождения народной песни или рассказа по поводу факта, случившегося на земле, а не на небе. Определить точно эту историческую канву мы теперь не в состоянии, и г. Де-Губернатис был прав, когда в сочинении, вышедшем несколько лет тому назад (Le fonti vediche dell' epopea), указывал на бесплодность попыток привязать события и народные имена, упоминаемые в Рамаяне и Магабарате, к точной истории и к карте Киперта. Но он не остановился на отрицании и пошел далее, чем, может быть, для него безопасно: в индейских поэмах он узрел все содержание Вед, только перенесенное на землю. В настоящей своей книге он защищает ту же теорию: только к Рамаяне и Магабарате |присоединилось теперь и Шах-намэ. Границы мифа 659
и эпоса, неба и земли нарушены, и ничто не мешает итти далее, от Шах-намэ к Сиддикюру, Арджи-барджи, по всей литературе новелл и согласно с тем же воззрением отрицать житейское происхождение пословиц, открывая и в них осколки все того же мифа. Человек предполагается настолько связанным мифическими воспоминаниями, что он не может сделать ни одного реального наблюдения над жизнью, чтобы не войти в колею Вед. Я не отрицаю, чтобы в некоторых старых пословицах не проглядывали старые мифические представления, в образах, оборотах; но для меня несомненно, что самый склад пословицы принадлежит области других воззрений: это вековая мудрость, свод немудреных наблюдений, все, что хотите, но всего менее миф. Венгерцы говорят: и у черной коровы молоко белое (I, 167), немцы: и у красных коров молоко белое (I,228); вариаций на эту тему можно представить себе довольно много. Смысл этой пословицы довольно ясен: это просто заявление обыденного факта, в роде того, например, что la nuit tous les chats sont gris. Но г. Де-Губернатис предпочитает истолковать ее мифически,

сближая венгерскую поговорку с ведийским мифом о черной корове, принесшей белоголового теленка: это ночь, рождающая месяц. Тут же он приводит другую венгерскую пословицу: в темноте все коровы черны, и отказывается от мифологического объяснения, но через несколько страниц метод вступает во всю свою силу. Чтобы выразить что-нибудь невозможное, немцы говорят, что корове не перегнать зайца; но это — не невозможность, а миф! Мы говорим: снявши голову, по волосам не плачут; немцы: запирать стойло, когда корова уведена. Это опять миф о юноше, освободившем из-заперти девушку или корову, которую уводят его братья или товарищи, заключив наперед освободителя (см. особенно I, 220 и след.)! Далее в мифологических толкованиях итти невозможно.

Я, впрочем, сделаю уступку автору и его школе, и предположу на время, что в сказках преобладает мифический материал, и что их следует толковать именно с этой точки зрения. Но следует ли их толковать сплошь, от первого до последнего слова, с одной излюбленной точки зрения — вот вопрос. Г. Де-Губернатис делает это постоянно; иногда в нем рождается сомнение, что сказка собрана из разных эпизодов, что она сшивная, но он тотчас успокаивает себя таким уверением: «эта сказка
660 содержит в себе несколько аналогических | мифов, происшедших самостоятельно» (I,167). Это опять вопрос метода, слишком важный, чтобы на нем не остановиться.

И у религиозного мифа, и у сказки есть своя история, аналогическая, развивавшаяся в параллельных рядах форм и превращений. Миф Зевса в Илиаде или у Гезиода представляет уже сложную форму: он — результат сцепления нескольких областных и племенных типов, сходившихся в один цикл, в одну народную религию, по мере того, как в греческих племенах возникла сильнее идея общей, народной связи. Но и областные мифы сложились в свою очередь точно таким же путем: кругом немногих коренных мифических образов и легенд группировались другие, служебные по отношению к ним, — либо происшедшие самостоятельно, либо развившиеся по аналогии с предыдущими. Эти образы и легенды спаивались тем легче, что по известному нам процессу олицетворения на них тотчас же перенесена была самая естественная из известных древнему человеку объединяющих идей: идея семьи, рода. Явилась семья, генеалогия богов и мифов; составлялся областной мифический цикл, который сам

по себе был продуктом осложнения. Уже в гимнах Вед можно, мне кажется, усмотреть следы этого осложнения, постепенных наростов, одним словом — истории. Я заключаю это из двойственного, или, лучше, двуличного характера, который в них придается тому или другому мифическому образу. Так облака — коровы Индры: как таковые, они причастны его светлой природе, поэтому они являются также символом луны и Авроры; Индра освобождает их от злого демона Вритры, который их похитил. Но в иных случаях они представляются страшными, чудовищными, и тогда изображают собою мрак и темную силу (см. I, 15, 47—48, 175 и passim). По индейскому поверью встреча с коровой днем знаменует счастье, но видеть ее во сне — дурное предзнаменование. Г. Де-Губернатис объясняет эту двойственность той уловкой, что коровы, похищенные демоном, змеем, становятся подручными ему, неприязненными светлому герою освободителю; сами — из светлых — темными. Так в сказках девушка влюбляется в похитившее ее чудовище, и, сделавшись его женою, вместе с ним начинает строить козни против брата или витязя, который хочет освободить ее. Но та же двойственность повторяется и в ведийских мифах об Авроре: она то прекрасная, благотворная, то злая, причиняющая беды, так что сам Индра выступает против нее и уничтожает ее. И она вошла в дружбу с чудовищем ночи и вступает с ним в заговор против брата-солнца.
«Кто | когда-либо наблюдал зловещий вид вечернего неба, окра- 661
шенного в багровый цвет, найдет этот образ очень естественным», говорит по этому поводу автор (I, 211). Таких толкований, приводящих двойственность значения к единству типа, я мог бы выписать еще несколько; но они слишком остроумны, чтобы быть естественными, и кроме того не отвечают требованиям самого обыденного, не то что первобытного символизма. Когда я смотрю на облачное небо, и мелкие облака кажутся мне барашками, я не могу в то же время представить их себе деревом или горой. В другой раз, при другом настроении, впечатление может быть другое, и я представляю себе именно дерево или гору вместо барашков. Я даже могу сделать над своим воображением известное усилие и свести все эти различные впечатления в один целый образ — но он очевидно будет продуктом не первичного восприятия, а нескольких повторенных восприятий. Точно так же, если ночной мрак поражает меня как что-то злое, таинственное, страшное, я не могу в то же время представить его себе началом

добра и света, родителем дня. Впоследствии я раскрою и эти символические отношения, но уже отучившись от страха ночи, относясь к ней как к понятию, как общему месту, без всякой ассоциации с идеями зла. Или какой-нибудь человек смешон мне своею поступью, точно аршин проглотил; я так и внесу его в карикатуру; но при другом случае он поразит меня своим сходством с каким-нибудь животным — и моя карикатура выйдет другая. Одним словом, я не в состоянии усмотреть в одно и то же время, в одном и том же образе светлое и темное, доброе и злое, кривое и прямое. Всякий раз, когда подобная двойственность представлений встретится мне в мифическом символе, я могу прямо сказать, что только одно из этих представлений первичное, что другое развилось позднее, не из него самого, а лишь при том же образе, и что между тем и другим необходимо предположить еще третью степень развития: прежде чем перейти к противоположному значению, образ должен был поступиться реальностью своего первоначального смысла, стать общим местом, приблизиться к отвлеченному понятию. Только предположив эту посредственную, отвлеченную форму, можно естественно объяснить себе, каким образом светлая Аврора сделалась темною, коровы Индры — коровами Вритры. Стараться истолковать эти противоположности из одного первичного впечатления, которое сразу дало содержание целому мифу, значит отрицать его историю.

662 Помимо указанного раздвоения, большую роль в развитии мифологии играло осложнение мифов вследствие их совместного развития. Явления неба, жизнь леса и вод вызывали в воображении человека целые, независимые друг от друга циклы образов и сказаний. Но смешение должно было начаться очень скоро. Облачная ли легенда говорила о зверях — другая легенда, зародившаяся в чаще леса, знала о них другие подробности, и они могли переноситься в символику, с которой первоначально у них не было ничего общего. Позднее, в пору сложения областных и народных мифических циклов, смешение поддерживалось вновь привлеченными в них генеалогическими идеями, так как боги неба породнились с божествами земли и преисподней. В настоящее время мы по большей части имеем дело с такими мифами, осложнившимися эпизодами или символизмом, заимствованными из других кругов представлений. Даже в тех случаях, где это осложнение не может быть доказано фактически, —

что всегда трудно — необходимо иметь в виду эту возможность, чтобы не увлечься в истолковании целого мифа из одной будто бы присущей ему идеи.

Все те же явления повторялись и в истории сказки, и повторяются еще у нас на глазах, почему и здесь требование осторожности как нельзя более у места.

Кто не знает, как милы былине и сказке так называемые эпические повторения? Едет ли витязь на подвиги, его снаряжение и прощание описывается всякий раз и по большей части одними и теми же чертами. Он едет добывать красавицу — и не один раз, а несколько; это опять та же фигура; обыкновенно и встречи ему на дороге одни и те же, и подвиги сходные. Или вместо одного витязя является несколько; почему их чаще всего три, я не знаю, точно так же как не знаю, почему про одного героя часто рассказывается, что он совершил три поездки. Но легко представить себе, что три героя — такое же повторение, как и три поездки одного; если только последнему из них удается исполнить, чего не сделали два другие, то это только требование симметрии: развязка сказки, совершение подвига должно быть непременно в конце; это и предоставлено одному герою; другие не сумели ничего сделать, они завидуют первому и, далее, начинают враждовать с ним. Антагонизм доблести и трусости, добра и зла, мог естественно развиться со временем из самого хода сказки, не будучи дан в ее основании. Так итальянские романы карловингского цикла обратили в целую расу изменников, фаталистически враждебных Карлу Великому и его пала- 663
динам, Ганелона и подобные ему образы старой французской эпопеи. Может быть, в иных случаях этот антагонизм следует предположить и более древним, лежащим в самом замысле типов. Но мне всегда представлялся вопрос: почему эти витязи, из которых один всегда добрый, светлый, другие — злые, обыкновенно названы *братьями*, почему такая противоположность проявляется именно между *сестрами*? В этих родственных названиях можно, пожалуй, видеть также признаки эпического повторения: когда один герой уступил место нескольким, совершающим одни и те же подвиги, естественно было назвать их братьями или сестрами. Развитие сказочного сюжета, на которое я только-что указал, приводило их в недружелюбные отношения друг к другу — тогда явились братья и сестры добрые и злые. Таким образом, только принимая в расчет некоторые общие

приемы, замечаемые в народной поэзии и несомненно игравшие
большую роль в ее истории, легко объяснить себе иные символи-
ческие подробности сказок, не прибегая к сравнению с мифом.

Но еще бо́льшую роль играет в истории сказки процесс,
который, говоря о мифах, мы назвали процессом осложнения.
Заставьте любого сказочника или «сказителя» повторить вам
несколько раз, и еще лучше, в разное время одну и ту же былину
или сказку. Всякий раз он введет в свой рассказ, иногда неза-
метно для себя, нечто новое, какую-нибудь подробность или
лишнюю поездку. Он не сочиняет, а только путает. У неумелых
сказочников это путанье доходит до того, что иной раз сказки
не узнаешь, так много сказок он смешивает зараз, по забывчи-
вости, по бессознательному подбору одной подробности к другой.
Но ведь и те сказки, которые мы считаем за хорошо сохраненные
и читаем в печатных изданиях, сложились точно таким же путем.
Большая часть из них такие же сводные, или, если хотите, ослож-
ненные, как и те мифы, с которыми приходится возиться мифо-
логу. И этот свод совершался очень естественно, и, может быть,
в довольно раннюю пору. Сказка, например, шла о богатыре, кото-
рому помогали в его подвигах разные животные; но о них суще-
ствовали особые рассказы, животный эпос; и вот повод к смешению,
по крайней мере, к внесению некоторых посторонних подробно-
стей или эпизодов. Или герой, домогающийся руки красавицы,
должен исполнить разные трудные задачи: достать живой и мерт-
вой воды, или какую-нибудь другую эпическую редкость. Но об
664 этих диковинках, о шапке-невидимке, | сапогах-скороходах, гово-
рилось и особо; если иная из них переносилась по сродству в сказку
о трудных задачах, то вместе с ней мог переселиться и прирос-
ший к ней эпизод. Таким образом составлялась сводная сказка,
в которой неровности свода сглаживались в постоянных пере-
сказах, так что теперь трудно в них открыть где-нибудь суще-
ствование паза. Приведу примеры. Под № 23, II т. сборника
Рудченко,* рассказывается о поповиче Ясате. У одного попа было
три сына: двое разумных, а третий — Ясат-дурень. Царь кличет
по всей земле клич: кто достанет ему коня, чтобы одна шерстинка
была золотая, а другая серебряная, тому он отдаст дочь и поло-
вину царства. Ясат с братьями берется исполнить эту задачу,
предварительно выбрав себе коней из пригнанного табуна, при-
чем Ясат выбирает себе самую жалкую водовозную клячу. Едут
они; по дороге в хлеву видят — три змеихи прикованы. На вопрос

братьев одна из них отвечает, что к ней под полночь прилетает змей с тремя головами, вторая что к ней в самую глухую полночь прилетает змей с шестью головами, а к третьей — с двенадцатью, как только полночь минет. Расспросили и поехали; а по дороге стоит дом, и покои, и конюшня — все стеклянное. Братья не хотят заезжать туда, но по совету Ясата завернули, легли спать возле коней, а Ясат посередь двора: говорит, что ему нездоровится, авось полегчает на ветру. Братья заснули, а он пошел под мосток. Еще нет полночи, а земля стукотит; едет на коне змей с тремя головами; конь спотыкается, собака воет, сокол о-землю бьется. «Стой, конь, не спотыкайся; собака, не вой; не бейся о-землю сокол; тут некому с нами поиграть; есть за тридесять земель попович Ясат, тот бы и поиграл с нами, да сюда и костей его ворон не занесет». Тогда вылез Ясат и давай с змеем биться. «Подожди, говорит змей, пойдем биться вон на ту гору. Дохни на нее, чтобы она стала каменной.» — «Дохни ты, проклятый, если у тебя такая сила», отвечает Ясат. Тот дохнул, и гора стала каменной. Начинается борьба. Ясат убивает змея, сжигает его и пускает по ветру, его коня поставил на конюшню, а сам снова прижался под мостком.

Битва со вторым (шестиглавым) змеем рассказывается с теми же эпическими подробностями и оборотами речи. Только гора от дыхания змея становится на этот раз железной, как в третий раз, в битве с двенадцатиглавым змеем — оловянной. Борьба с последним — самая трудная. Готовясь к ней, Ясат вешает на перекладину палку, подставив под нее|тарелку, и говорит братьям: 665
«как начнет кровь капать с палки, бегите на такую-то гору мне на помощь». Ясат как ударил змея, так тот и погруз в олово по колена, а Ясат от удара змеева ушел в него по самый пах. Просит у змея отдыха на три часа — не подойдут ли братья; а они спят. Тогда он снял с себя красный сапог, и как пустит его, так прямо и пробил конюшню. Проснулись братья, смотрят, а кровь не то что капает с палки, а и вся тарелка в ней плавает. Братья идут на помощь Ясату, одолевают и третьего змея и, забрав змеевых коней, хотят итти домой. Но Ясат говорит, что забыл на ночлеге шейный платок, надо за ним вернуться; как ни отговаривали братья, пошел-таки, обернулся красным петухом и сел на изгороди. А змеихи тут как тут. «Кабы знала я, кто моего убил, обернулась бы я ему по дороге колодезем: как напился бы, так бы и лопнул». — «А я бы яблоней с ябло-

ками, как наелся бы, так бы и лопнул». — «А я бы огнем испалила бы его». Ясат догоняет братьев, не дает им напиться из колодезя, отведать яблоков, но перед огнем его конь встал, а змеиха их догоняет. Ясат прячется в кузню. — «Отдай мне Ясата», говорит змеиха ковалю. — «Пролижи дверь, я его тебе на язык посажу». Та уже и дырку пролизала, а кузнец раскалил клещи, да ее за язык. Тут ее и убили. Вернувшись домой, Ясат отдает царю коня и женится на его дочери.[1]

Но какого коня? Царь требовал, чтобы ему доставили такого, чтобы одна шерстинка была золотая, другая серебряная, и за ним именно отправился Ясат. В сказке, очевидно, либо выпало что, либо забыта какая-нибудь подробность, или дело шло вначале о добытии коня одного из змеев. Теперь это неясно. Сказка вознаградила себя тем, что вставила совершенно лишний эпизод, хорошо известный из других повестей: я говорю о выборе братьями коней, причем Ясат, как Еруслан Лазаревич, как многие другие богатыри, выбирает себе клячу. В этих рассказах этот эпизод у места, потому что кляча оказывается впоследствии конем на-диво и сослуживает своему хозяину богатырскую службу. В сказке о Ясате она только упомянута, чтобы
666 потом ни разу не являться на сцену. Мо|жет быть таким же приставным эпизодом следует признать и последнюю в сказке подробность о змеихе и кузнеце.[2]

Но перейдем к дублету той же сказки, помещенному в том же сборнике Рудченко, непосредственно за предыдущей (II, 24: Лови). Раз осенью поехал пан на охоту; холодная, дождливая ночь застала его в лесу вместе с охотниками. «Кабы нам теперь хата теплая, постель белая, хлеб мягкий, да квас кислый — нечего бы и горевать: сказывали бы сказки до самого утра». Глядь — стоит хата, на столе хлеб и квас; хата теплая, постель белая. Вошли, помолились, повечеряли, да и полегли спать. Только

---

[1] У Афанасьева, II, № 30, та же сказка и почти так же рассказанная об Иване. Змей один, но с двенадцатью головами, почему и нет троякой битвы; девять голов сбивает сам Иван, три остальные при помощи братьев. На дороге их преследует змеиха с тремя дочерьми, обращаясь в колодезь, яблоню и постель (как и в след. малоросс. варианте). В конце эпизод с кузницей.

[2] Г. Де-Губернатис, II, 30, прим. 8, склонен истолковать этот эпизод мифически: дело идет о небесном кузнеце, распаленная кузня — багровое утреннее или вечернее небо.

один не спит. Слышит, около полуночи приходит кто-то под окно и говорит: «Вот, растакие, говорили, что была бы у них хата теплая, постель белая, хлеб мягкий да квас кислый — нечего бы и горевать, сказывали бы сказки до света. А теперь и забыли! Постойте: как поедет пан домой, будет у него по дороге яблонь, попробует с нее яблоков, так и лопнет. А кто подслушает это, да ему скажет, по-колена окаменеет». А тот, не спавший, слушает и говорит: беда. Затем, еще кто-то приходит во второй и третий раз; те же укоры и угрозы: стать по дороге колодезем, или кроватью с periной; как напьется пан или ляжет на постель, так ему и конец. А кто ему про то скажет, тот по грудь, а потом по шею, камнем станет.

На другой день по дороге все сказанные встречи, но подслушавший рубит яблонь, колодезь и кровать с периной: яблонь так пеплом и «взялась», колодезь кровью, постель углем. Пан сердится на охотника и, прибыв домой, требует его к ответу; тот просит привести себе дрянную клячу, и сев на нее, передает подслушанный им ночной разговор — отчего каменеет не он, а лошадь. Как дошло до третьего спроса, он и прыг с лошади, а она окаменела по горло.

Отношения этой сказки к предыдущей ясны. У них один общий эпизод: недобрые встречи по дороге, смысл которых подслушан случайно ночью. Змеи и змеихи пропали — во второй, и вместе с тем самое мотивирование рассказа — задачами, которые дает царь, после чего Ясат с братьями отправляется на поиски. Это сказочное начало заменено во второй редакции другим — несказочным, ночевкой в лесу, а конец развит приставкой нового эпизода, заимствованного от другого цикла: | о том, что ге- 667
рой выдает тайну, чтобы спасти других, и сам от того погибает, обращается в камень.

Есть еще третья, галицкая сказка (в «Русской Читанке» О. Партицкого. Львов. 1871, II, стр. 187—191: Коршбуры-Попелюх), где некоторые эпизоды предыдущих двух осложнены еще большим количеством нового материала. Мы перескажем ее вкратце, разбив на составные части.

1. У одного царя три сына: двое разумных, третий дурень; звали его Попелюх, потому что всегда в пепле валялся. Морское стадо травит каждую ночь царскую пшеницу. Ни одному из старших братьев не удалось устеречь его; идет Попелюх, устроил себе на яблони, что возле моря стояла, терновую постель, чтобы

не задремать и устеречь на первую ночь коня — всего в звездах, на другую коня — с месяцем, на третью — коня с солнцем. На каждом из них он проехался вдоль и поперек света, и всякий раз конь говорит ему: теперь ты мой пан, а я твой конь. Он ставит их к себе на конюшню.

2. Другой царь шлет из-за червонного моря письмо: кто доскочит до его дочери до второго этажа, тот возьмет ее за себя. Братья готовятся ехать, и Попелюх с ними на кляче; отстав от них, он возвращается домой, идет в конюшню, посмотрел коню в ухо: стала на нем вся одежда золотая. На этом коне он доскакивает до царевны, надел ей на палец перстень, отдал половину платка, да и был таков. Позже, готовясь ехать на свадьбу, он дает младшему брату звездного коня, второму месячного, сам взял солнечного. В этом эпизоде есть черты, напоминающие выбор коней в начале первой из приведенных сказок.

3. Три поганых царя собрались войною на Попелюха: один с двумя головами, другой с тремя, третий с четырьмя. Едет Попелюх с братьями, добрались до лесу, до моста оловянного; Попелюх спрятался под мост, а братьям говорит: молитесь, чтобы я не погиб, будет у меня война. Вот наехал царь о двух головах, конь у него на мосту спотыкнулся. «Ворону бы напиться твоей крови, говорит царь; не ел ты что ли, или не пил? Нет такого, кто бы меня победил — разве Попелюх, да сюда и костей его ворон не занесет». Попелюх отвечает из под моста, и в следующей затем борьбе побивает царя. Братья отправились далее, а Попелюх на железном мосту убивает трехглавого царя. Еще далее — мост каменный и царь о четырех головах. Братья заснули: Попелюх наказывает им, чтобы они шли к нему
668 на помощь, если сухая миска, | которую он пред ними ставит, наполнится кровью. Попелюх обернулся красным петухом, царь черным; потом Попелюх белым пламенем, царь синим. Битва идет, уже полмиски наполнилось кровью, а братья спят. Ворон летает над ними и каркает. «Омочи твои крылья в море и затуши белое пламя, говорит царь ворону: я дам тебе голову и труп». А Попелюх сулит ему две головы и два трупа, если он, омочив крылья, покропит братьям в глаза. Ворон исполняет это; братья проснулись и помогли доканать недруга.

Это — эпизод о трех змеях первой сказки, только вместо змей — цари, вместо каменной, железной и оловянной горы — оловянный, железный и каменный мост. Как Ясат обра-

щается в петуха, так здесь то же рассказано о Попелюхе и четырехглавом царе, только в другом приурочении.

4. На обратном пути стоит на дороге двор. Один Попелюх туда заходит, обернулся котом и подслушал разговор трех цариц, жен убитых им царей. Одна обещает стать им на дороге колодезем, другая яблоней, третья нагонит и проглотит Попелюха. Весь этот эпизод, как и следующая за ним развязка, совершенно такие же, как и в сказке о Ясате: и здесь в заключение та же подробность о кузнице.

Я предложил бы теперь сличить приведенные три сказки и попробовать притти относительно их в какому-нибудь общему заключению. Что это — редакции одной и той же сказки, с одним общим сюжетом, который один раз был недосказан, в другой развит неуместными приставками? Или все три сказки сложились путем случайного подбора подробностей, причем одна отправилась от одного мотива, другая от другого, который казался ей более существенным? Как бы ни заключали о них, все они представляются результатом агломерации, так что нельзя и сказать, чтобы у них был один основной тип. Если бы с указанной точки зрения изучить варианты целого ряда сказок, былин, даже обрядовых песен, они оказались бы по большей части такими же сводными, т. е. такими, в которых составные части спаяны случайно, по внешнему поводу. Кажущееся разнообразие сказок объясняется не столько богатством их мотивов, сколько разнообразием и случайностью сводов, вызывавших все новые и новые варианты. Иногда достаточно было одного небольшого изменения в рассказе, замены одной подробности другою, чтобы вместе с прежней исчезли все мелкие, связанные с нею черты, и явились
новые, обусловленные но|вым образом: одним словом — новый 669
вариант. Известна распространенная в славянстве богомильская сказка о том, как бог и дьявол творили мир, причем дьявол ныряет в море и выносит со дна песку и кремень, из которых господь создает землю и т. д. В одной галицкой колядке, напечатанной в «Правде» (за 1868 г., стр. 82), вместо бога и дьявола являются два брата — несомненно, очень древняя черта; но подробности творения потеряны:

Ой як то було з початку світа,
Ой як не було святой земли.
Ой но на мори павутиноньки,
Ой там братоньки радоньку радят:

Як бы нам, брате, світ обснувати?
Пустися, брате, в глибокі води,
Тогди ми, брате, світ обснуемо,
Світ обснуемо и наситимо,
Світ наситимо и наповнимо.

Позднее сущность богомильского верования была забыта, а цельность легенды удерживалась, потому что выступали с новым значением второстепенные образы, и непонятное в них толковалось по эвгемеристическим приемам. Дьявол явился в образе плавающего «гоголя», вызванный образом моря, как в одной редакции богомильского сказания; надо было как-нибудь объяснить себе загадочных братьев, творящих свет на *море*, приурочить их требованиям песенной вероятности — и вот, из моря поднялся зеленый явор, как в другой галицкой колядке (у Головацкого, Хрестоматия, стр. 343), и на нем голуби раду радят, как свет основать: они добывают со дна песку и золотого камня. Голубя не два, как бы следовало по смыслу дуалистического поверья, а три. Наконец, в третьей редакции той же колядки («Правда», 1868 г.) нет даже мотива творения, хотя песнь также начинается «з почагку світа, як ще не було неба ні землі». Вместо двух братьев три товарища: ясное солнце, ясный месяц, дробный дождик. Каждый из них хвалится тем, что он сделает на пользу людей.

Если б мы не знали, что все эти колядки — разновременные видоизменения одной и той же космической легенды о творении мира богом и дьяволом — мы легко могли бы увлечься самой искаженной из них и приняться за мифическое истолкование голубей на зеленом яворе. Точно так же, если не дать себе отчета в собирательном принципе, который внес в наши былины такое
670 разнообразие редакций, ничего не стоит отдаться | идее, что из сопоставления их вариантов выйдет в первобытной цельности поэтическая биография того или другого героя, как задумал ее народ. Метод требует, наоборот, не сопоставления, а выделения того, что привлечено в них случайно. О сказках следует сказать то же самое: предположите, что кто-нибудь, не разобрав сложного генезиса иной сказки, возьмется объяснить ее сплошь, как цельное выражение одного какого-нибудь сюжета, мифического или нет; результаты могут получиться и получались самые плачевные. Я укажу лишь на один из них. Исследователь изучил, положим, несколько сказок о волке, сблизил их с облачными мифами и при-

шел к заключению, что волк — символ темной, демонической силы. Но вот является ряд других рассказов, где волк помогает герою, кормит его своим молоком, охотится за него, одним словом, должен быть признан существом благодетельным (см. Де-Губернатис, II, гл. XII). Как тут быть исследователю? Если он не считается с историей, то выход ему один: признать в волке двойственную символическую натуру. Он так и сделал, и не с одним каким-нибудь животным символом, а почти со всеми: нет почти ни одного животного, которое не было бы в одно и то же время добрым и злым, белым и черным, помощником дня и света, или другом ночи и мрака (голубь, лебедь, петух, сорока, ворон, и даже жаба и змея). С таким удобным принципом в руках можно весьма удобно истолковать любой миф или сказку в ту или другую сторону, и даже сближать между собой две сказки, не слишком заботясь о том, например, что символика в них несколько различная: так как всякое животное может иметь по нескольку значений, то легко допустить, что в известных границах каждое из них могло вступать в роль другого. Но всякому должно быть ясно, что с таким экзегетическим принципом мы не далеко ушли от приемов старых этимологов, по которым можно было, при небольшом усилии воображения, произвесть любое слово от любого другого. Стоило только уверить себя вместе с Менажем*, что из лат. mus произошло сначала muratus, потом ratus, наконец французское rat; из латинского faba — fabaricus, потом fabaricotus, aricotus, откуда — haricot. Таким образом rat производилось от mus и haricot от faba. Иные объяснения сравнительных мифологов ничем не хуже этих.

Между тем ларчик открывается еще проще, бóльшая часть этих слишком остроумных измышлений оказывается по крайности
лишнею. Для меня несомненно, что только в некоторых | сказках 671
животные или другие сказочные образы удержали свой исконный символический смысл; в других, где они являются с противоположным значением, они введены позднее, из других циклов сказаний, как пришлая подробность и общее место, почему их невозможно толковать в связи с фактами, среди которых они поместились совершенно случайно. Таким образом мнимая двойственность разрешается в последовательность превращений и наростов, которой не миновало ни одно произведение народного слова, осужденное переходить из уст в уста и искажаться. Весь вопрос в том, как отличать эти поздние приставки от того, что

в сказках может быть признано коренным и неслучайным. На это может быть тот же старый ответ: надо предварительно изучить *содержание* народных сказок вообще с точки зрения главных мотивов, которыми они пользуются. Чем в большем количестве сказок повторен будет один и тот же мотив, тем ближе мы к цели критики: из сличения различных редакций одного и того же рассказа легко будет вывести заключение о его общих, неизменяемых чертах, и, с другой стороны, о тех, которыми он видоизменялся там или здесь. Первые должны быть признаны принадлежащими к основным сказочным типам, и я понимаю, что может явиться идея сблизить их с народными мифами и даже объяснить из них происхождение всей сказочной литературы. Что до вторых, то подобное объяснение касаться их не должно, они принадлежат собственной истории сказки, ее стилистике. Только когда это разделение будет сделано, мифологическая экзегеза ощутит впервые твердую почву под ногами. Задача не легкая: отделить во множестве иногда спутанных вариантов чистое золото от олова. Но и в народной сказке ведьма задает загнанной падчерице не менее трудную задачу: разобрать за день четверть пшеницы от примешавшейся к ней чернушки. И нашлись же помощные звери, муравьи или мыши, которые это сделали.

III

Я уже сказал, что самую оригинальную часть книги г. Де-Губернатиса составляют многочисленные выдержки из русских сказок, которые в таком количестве никогда еще не являлись на суд европейского читателя. К ним он обращается всего чаще, так что если бы удалить из его книги выбранные из них сведения,
672 она сократилась бы по крайней мере на одну треть. | Собранием Рудченко (третий том которого, как я слышал, должен появиться в непродолжительном времени) он пользовался редко, но книжка Эрленвейна дала ему 13 сказок, а из обширного сборника Афанасьева извлечено почти все интересное. Если я не ошибся в счете, от автор заимствовал из него до 159 номеров и, вероятно, более, — громадный процент, если взять в расчет, что на 350 номеров Афанасьевского собрания сказок (не считая вариантов) приходится всего 220.

Посмотрим, как воспользовался автор богатым материалом, находившимся в его распоряжении.

Начну с мелочей, если хотите придирок — хоть русскому человеку как-то и не под стать приставать с школьными замечаниями к иностранцу, имевшему терпение проработаться сквозь сотни сказок, записанных на языке, столь малоизвестном европейцам, как русский. Но дело в том, что если западная наука начинает обращаться к нашим текстам и нашим материалам, то кому же и установить здесь научное предание, как не нам? В виду этого я позволю себе обратить внимание на транскрипцию русских слов, употребляемых автором: он пишет их, как они произносятся, забывая этимологию, например ahota, bogatir svetazor, salavei, Papovic, parok (порог), vsiakavo vstrecnavo и т.д. Это то же, что писать по-французски o, cho вм. eau, chaud. Всего страннее, что то же фонетическое правописание прилагается и к малороссийским словам, где, как известно, *о* без ударения не переходит в *а*. Я полагаю, что именно эта, вовсе не научная система, и привела автора к той несчастной этимологии, которую мы читаем у него на 405 стр. I тома. По поводу одной русской сказки (Афан., II, 4; IV, 17), где коза телится под яблоней, мы узнаем, что по-гречески mêlon — козел и яблоня, по-санскритски petvas муж. р. — баран, а petvam сред. р. — ambrosia. «Мифическая яблоня имеет такое же отношение к облачной амбросии, как рог изобилия мифического козла, и мне кажется, что, не сходя с славянской почвы, можно усмотреть такую же аналогию между русским oblaka, во множ. ablakà и iablony во множ. jablogna, jablok».

Справка в словаре Миклошича могла бы спасти его от этого этимологического мифа, а словарь Даля удержал бы его от следующего определения: golub, or brown, violet and azure, is a name given in Russia to the dove (II, 337, прим.). Иные погрешности в правописании могут, впрочем, принадлежать и корректору (gory, I, 77, вм. Горе, действующее в сказке лицо; Froh and Laver, I, 264 = Фрол и Лавр; dievki cernavke, I, 342 | вм. девка 673
чернавка) — как неудачная передача собственных имен лицом, руководившим переводом. Почему, например, Алеша Попович переведен Alessino (так в английском тексте) Papovic, а Емеля — Emilius (I, 195 и 202); или жар-птица — burning bird т. е. горящая (I, 213), guç lebedi (II, 307) = goose-swans.

Как всегда случается с иностранцем, впервые приступившим к области, полное познание которой предполагает не только книжное изучение, но и знакомство с народом, так не раз случа-

лось и с автором. Он часто впадает в ошибки по незнанию живого языка и пускается в сближения, от которых благоразумно воздержался бы русский исследователь.

Так, преследуя мифологический тип Ивана-дурачка, он находит его в Алеше Поповиче, в Балдаке и Василии Бессчастном, и в Илье Муромце и даже в Фоме Беренникове. Он, может быть, не знает, что «ясный сокол» общее эпическое выражение русских песен и былин и что означает оно не более, как молодца, красивого парня. Вместо того, чтобы сказать: понравился сатана лучше красного молодца, говорят: понравился сатана пуще ясного сокола (II, 192, прим). Г. Де-Губернатис считает эту связь сатаны с соколом почему-то необходимой и объясняет, что дьявол часто принимал образ этой птицы, как, например, в английской легенде об Эндо. Не лучше того мифическое истолкование присказки: «синичка летает и говорит: синь да хорош» (II, 176). Но мы решительно недоумеваем, из каких источников почерпнуто сведение, будто Владимир-Красное Солнышко — один из покровителей рыцарских орденов! Вот что говорит автор (I, 355—6): «Когда христианство обратило старых языческих богов в святых... мифический конь также перешел под покровительство различных угодников, начиная от сицилианского St. Alois до русских св. Фрола и Лавра, не говоря уже о славных витязях св. Георгии, св. Михаиле, св. Якове, см. Маврикии, св. Стефане, св. Владимире (St. Vladimir) и св. Мартине, которых особенно почитали воины и в честь которых учреждены были в Европе главные рыцарские ордена». Орден св. Владимира действительно был учрежден, но, как известно, довольно поздно. Но г. Де-Губернатис вообще не разборчив в своих источниках и особенно в их хронологии, и я должен был бы упомянуть об этом главном «принципиальном» недостатке его книги. Нельзя пользоваться Крыловым и Ершовым (автором Конька-Горбунка) наравне с народными сказками, и цитовать заодно сборник Гримма и
674 прилизанные, охорошенные пересказы M-me d'Alnoy, | тем менее объяснять мифически подробности современного ей костюма (oiseau bleu, couleur du temps, II, 175), в который ей приятно было одевать старых сказочных героев.

С другой стороны, как иностранец г. Де-Губернатис обладал преимуществами, которые редко даются русскому ученому: надо жить на Западе и часто обращаться с книгами, о *которых у нас почти никогда и не поминают*, чтобы найти иные сравнения,

которыми русский ученый воспользуется с благодарностью. Кому пришло бы в голову порыться в Павле Иовии*, чтобы доискаться в нем упоминания русской сказки? Г. Де-Губернатис цитует его по Альдрованди*. «Московский посол Димитрий, отправленный в Рим, рассказывал не так давно своей соседке про крестьянина, который, отправившись искать мед, провалился в дупло одного огромного дерева, по горло в мед. Им он кормится два дня; место было пустынное, и некому было услышать его криков о помощи. Он уже совсем отчаялся, как его спасла медведица, спустившаяся в дупло за той же добычей; он схватился сзади за ее шерсть, а она, испугавшись, бросилась вон и вытащила его». Г. Де-Губернатис видит в этом русскую сказку — и едва ли не справедливо, хотя сравнение, которое он подыскал к ней, касается не русской сказки, а славянской, приведенной Афанасьевым в примечаниях к I тому его сборника, и притом несколько рознящейся от рассказа посла Димитрия: медведь, обманутый зайцем, застрял в дупле; проходит мимо крестьянин, которого медведь просит освободить его — в награду он обещает показать ему улей. Мужик его освобождает и возвращается домой с медом (II, 110). Предоставляю другим судить о сходстве.

Как бы то ни было, если бы автор собрал побольше таких сравнений, он сослужил бы не малую службу не только русским ученым, но и тем западным, которым издание Афанасьева недоступно. Для последних была бы даже полезнее простая передача богатого запаса вариантов и пересказов, украшающих примечания Афанасьева, и более того, возможно цельная передача напечатанных им сказок. Ведь не всякий читатель согласен a priori с экзегетическим методом г. Де-Губернатиса, а попытатьсяна новое объяснение с его материалами ему тем труднее, что они разрозненнее. Сказки переданы отрывочно, не все части одинаково полно, потому что не все одинаково укладывались в систему автора; наконец, пересказ поминутно прерывается мифическими толкованиями частностей, отчего трудно | проследить его в целом 675
составе. Это, впрочем, вопрос изложения, и я на нем останавливаться не буду.

Интереснее самые толкования г. Де-Губернатиса. Что они мифические, и притом в специальном смысле облачного мифа — того ожидает всякий, кто потрудился прочесть предыдущее изложение. Везде одно и то же, нельзя ступить ни шагу, чтобы не встретить Авроры, месяца или «леса ночи», «млечную влагу»

ночи и т. п. Автор выработал себе особую терминологию, в которой нельзя не признать поэтического колорита, и вместе с тем известной туманности. Она годится для общей характеристики мифологического миросозерцания, но едва ли у места в исследовании его частностей. Читатель удостоверится в этом сам из следующих извлечений.

В одной русской сказке у Афанасьева (VI, 54) у одной старухи три безобразных дочери, одна с одним глазом, другая — с двумя, третья с тремя; они только едят и ничего не делают, а у падчерицы Марьи и работы через край, и еды мало. Марья идет пасти корову, а мачеха задает ей урок: пять фунтов пряжи, которую она должна спрясть, смотать и выбелить за одну ночь. Плачущую девушку утешает корова: войди ко мне в одно ухо, выйди в другое, и все будет сделано. В итальянском варианте этой сказки, говорит г. Де-Губернатис, корова прядет на своих рогах пряжу, заданную девушке, пока она чешет голову старухе, волшебнице или мадонне. В этой старухе автор узнает луну. Луна, как и солнце, представлялась в связи с зарей, в особенности вечерней, которую она сопровождает; она — хозяйка, руководительница, покровительница вечернего героя, или героини заблудившихся или преследуемых в ночи; за вечерней зарей всходит месяц, как за утренней показывается во всем блеске солнце. Ведийская Аврора называется очистительницей; отсюда легко было перейти к образу девушки, очищающей, чешущей голову старухе или мадонне; от зари, т. е. после нее, выходит на светлое небо месяц — оттого из волос мадонны выпадают перлы; когда же в другой раз мачеха посылает на поле вместо падчерицы свою (злую) дочь, и она чешет голову старухи, тогда из волос выпадают вши: это месяц, который не может проявить своего света во тьме облачной, черной ночи. Как здесь корова является символом света, так в другой сказке (Афан. V, 35) она — существо демоническое: Иван, которого царь осудил быть пастухом, должен поцеловать ее под хвост; и в той же сказке говорится о старой
676 ведьме, высасывающей | груди красивой девушки, которая должна в то же время искать у нее в голове. И корова и ведьма — символы темной ночи; объяснение подтверждается тем, что пастух-герой Котома, красивый и проворный, убивает под конец корову, бесстыдно задравшую хвост; утреннее солнце, пастух светлых коров, сдирает кожу с темной коровы, глухой ночи.

Существует ряд русских и западных сказок (к которым следует присоединить известный рассказ 1001 ночи) о чудесных яблоках, которых, если отведать, то у поевшего вырастают рога. В 15-й сказке у Эрленвейна третий брат Иван приходит к яблоне с красными яблоками; из них он съедает четыре, и четыре рога вырастают у него на голове столь высокие, что они мешают ему войти в лес. Они исчезают, как скоро он съел четыре белых яблока с другого дерева. Значение такое: солнечный герой приближается вечером к яблоне с красными яблоками, т. е. к вечерней заре, и тотчас же становится безобразным, теряясь во мраке ночи; при свете месяца и утренней зари он приходит к дереву с белыми яблоками, теряет рога и снова становится молодым и красивым. В другом рассказе (Афан. VI, 57) Ивану-царевичу дает молодильные яблоки сестра солнца, в жилище которой он проникает следующим образом: у Ивана (солнце) сестра (несомненно от другого отца или матери) — змея, ведьма (ночь), которая уже успела пожрать его отца и мать (т. е. солнце и вечернюю зарю, которые и порождают ночь и поглощаются ею). Ведьма преследует своего маленького брата Ивана и хочет съесть его; он бежит, но она нагнала его по близости жилища сестры солнца (Авроры, настоящей сестры Ивана). Ведьма предлагает Ивану повешаться на весах; только что сел он, как ведьма его перетянула, и он очутился у солнечной сестры. Прекрасный миф, толкует автор, смысл его очевиден: Иван — солнце, Аврора — его сестра; утром, вблизи жилища Авроры, т. е. на востоке, *падают* ночные тени, и солнце *поднимается* на небо; мифически это выражается в образе *весов*. Так и в христианских поверьях св. Михаил весит человеческие души, причем те, что перевешивают, отправляются в ад, легкие же в рай (I, 179—183).

Троичность наших сказочных братьев обратила на себя внимание г. Де-Губернатиса. Обыкновенно третий брат зовется Иваном. Иван-царевич, Иван-королевич, или же Иван-дурак, дурачок, что не мешает ему обыкновенно устроиться умнее и выгоднее умных. Иногда он называется и Емелей, | как в сказке у 677
Афанасьева (V, 55). Он соглашается ехать по-воду, потому что сестра обещала ему в награду красные сапоги. У него слабость до этого цвета: позднее царь одевает его всего в красное. Об этой страсти сказочных героев и героинь знают не одни русские, но и эстонские и итальянские сказки. Красные башмаки — это видоизменение сандалии Авроры, потерявшей ее, когда она

бежала от преследовавшего ее солнца; или третьей сестры замарашки, когда, удаляясь поспешно с праздника, она обронила свой крошечный башмачок, который никто не может обуть кроме нее, почему она и узнана (Афан. VI, 30). Автор привязывает к этому мифу обычай европейских девушек — бросать под новый год башмаком, чтобы угадать по направлению, в каком он ляжет, в какой стороне им быть замужем. Но возвратимся вместе с автором к Емеле: поехав по-воду, он поймал щуку, которую отпускает, когда она ему обещала исполнить все его желания. На первый раз по «щучьему веленью, по моему прошенью» бочка с водою сама отправляется домой (в ведийских гимнах облако изображается бочкой; оно движется само собою, как бочка Емели; герой, пока он заключен в облаке, остается дурнем). В другой раз, когда Емелю посылают в лес по-дрова, ему стоит только приказать, и дрова сами рубятся, накладываются и везутся домой (интересные видоизменения мифа об идущем лесе или облаке). Когда царь присылает за Емелей, он отправляется к нему, опять же по щучьему веленью, на печи. Заметив, что царевна слюбилась с дураком, царь велит их обоих запереть в бочку и пустить по воде (это опять бочка-облако). Они пристают к берегу, где Емеля, ставший красивым и богатым, счастливо зажил с царевной в великолепном дворце (Аврора и вечернее солнце, брошенные вместе в океан ночи, пристают к счастливому острову востока, и снова восстают во всей красе). Одна из самых обычных проказ сказочного дурня та, что оставшись дома один, он выпускает из бочки вино или пиво (Афан. V, 4) — это Индра, пронзающий молнией облачную бочку, из которой выходит дождевая влага (I, 195—8).

По поводу Иванушки-дурачка и Емели автор говорит о смысле сказочного атавизма и толкует его: «закон атавизма сказывается в поколениях мифических героев, как и в поколениях людей. У глупого отца родится умный сын, у которого в свою очередь сын глупый. Я не знаю, как объяснить этот закон в естественной истории; в мифологии он вполне объясним: за светлым днем
678 следует темная ночь, за темною ночью светлый день, за летом зима, за зимой лето; белое сменяется черным и наоборот, и также чередуется тепло и холод» (I, 200). Если такова мифическая подкладка в сказках, где легко предположить наибольшее участие свободного юмора, то в других, с содержанием более серьезным, в сказках об увозах, превращениях, чудовищах — она должна

сказываться еще сильнее. Царевна—лягушка (Афан. II, 23), становящаяся красавицей, пока ее муж спит (т. е. ночью) — это месяц; когда ее кожура сожжена, она удаляется в тридевятое царство, в тридесятое государство, т. е. в ад, или в ночной мрак, куда скрываются аврора и месяц, откуда последний выступает снова, обновляясь в периоды 27 дней (II, 377—8).

Я не буду говорить здесь, как я отношусь ко всем этим объяснениям. Что до общих идей и вопросов метода — я думаю, что достаточно высказался об этом предмете в предыдущей главе, и мне пришлось бы повторить все то же, если бы я вздумал пуститься теперь в критику частностей. Она только привела бы нас вторично к тому заключению, к которому я раньше пришел относительно разбираемой книги. «Весьма возможно ошибиться в классификации и в частном истолковании мифических фактов, — говорит в одном месте г. де-Губернатис (II, 422), — и я не поручусь, что там или здесь я не предложил какое-либо неудачное объяснение. В таких случаях вина, может быть, моя; я мог быть недостаточно приготовлен, недостаточно проницателен; неудача, во всяком случае, не должна быть отнесена на счет основных истин, которые позволяют сравнительной мифологии заявить себя такой же положительной наукой, как и другие, и, как они, наставлять и поучать». Я думаю, что эту фразу следует переставить, сделав наперед автору первое предостережение за излишнюю скромность. Его нельзя упрекнуть ни в недостатке остроумия, ни в том, что он мало начитан, или был не довольно трудолюбив. Беда не в этом, а в том, что так называемые «основные истины» требуют пересмотра, что метод, которому следуют до сих пор сравнительные мифологи, их исходная точка зрения, требуют новой проверки. В свое время этот метод сделал великое дело, поставив изучение народных поверий на научную почву: но для того, чтобы мифология сделалась в самом деле положительною наукою, ему необходимо обновиться постановкою новых вопросов и более критическим разбором материала, над которым он работает. Вопросы, поднимаемые сравнительной мифологией, так важны, представляют такой общечело|веческий интерес, 679
что всякому покажутся естественными наши требования от нового деятеля на этом поприще: не тратить сил на собирание данных с целью подвести их под установленные категории, которые, может быть, еще подлежат отмене, а заняться новой разработкой метода. Это было бы несомненно полезно и уда-

лило бы многие существующие предубеждения против самого дела.

Сравнительную мифологию люди старой школы отрицают как ненаучную, как самозванную науку. Против нее они продолжают выставлять ряды частных монографий и учебников, сработанных в искони установленном стиле, но вместе с тем и такие книги, как сочинения Бахофена и Брауна, где произвол толкований и «чаромутие» достигают пределов, до каких никогда еще не доходил ни один мифолог сравнительного направления, как бы он ни был боек.

Сравнительная мифология стала даже предметом пародии. Смеются над ее приемами, над ее односторонностью и неразборчивостью в материалах. В 1856 году она дала повод покойному Вакернагелю к довольно злой и ученой, хотя по-немецки тяжеловесной шутке. Она перепечатана недавно в первом томе его собранных сочинений,[1] где всякий может прочесть ее. В Базеле, видите ли, говорят о человеке, всегда опаздывающем, обо всем, что случается или приходит не в пору, когда все кончено и горчица не нужна после ужина: он пришел, или это так же впору, как брецвильская собачка. И в том же Базеле ходит еще другая легенда, записанная еще в XVII веке, о собачке из Бреттена, которая кормила своего умиравшего с голоду хозяина колбасами, похищенными в лавках. Однажды мясник подстерег ее на месте преступления, отрубил ей хвост и вложил его поперек в морду вместо колбасы. Собачка, по старой привычке, побежала к своему хозяину, сунула ему в руки свой хвост и тут же околела. Вакернагель вооружается всей классической и скандинавской ученостью, воображает себя на время переселившимся в тело какого-нибудь сравнительного мифолога, и так начинает толковать эту сентиментальную легенду. Собака — старый хтонический символ, символ смерти: вспомним Цербера, привратника ада, Гекату, окруженную черными собаками; она и сама представлялась с со-
680 бачьей головой, подобно подземному Анубису. Актеон, | узревший купавшуюся Диану, разорван собаками; он умирает потому, что подлежит смерти всякий, увидевший бога или богиню смертными очами; и его смерть изображена — собаками. В Вегтамсквиде Один едет в Нифльгейм, царство Гелы, где на него бро-

---

[1] Kleinere Schriften von Wilhelm Wackernagel. 1-er Band. Leipz. 1872, S. 423—434. Die Hündchen von Bretzwil und von Bretten.

сается с лаем страшный пес богини смерти. На одной из прелестнейших гравюр Дюрера изображен верхом рыцарь, рядом с ним тащится на кляче костлявая смерть, а между ними бежит, коварно притаившись, собака: это опять тот же образ, и рыцарь не Франц фон-Зикинген — так могут толковать лишь ограниченные люди, — а тот же старый Один, не знаю в каком из своих многочисленных превращений. Итак, собака объяснена; остается еще колбаса. Древние изображали вечность, бессмертие в образе змеи, закусившей свой хвост; почему бы колбаса, связанная своими концами, не могла представить того же? Наши предки были непосредственнее нас и, относясь реальнее к жизни, не так изнеженно разборчивы в образах. Но если змея, закусившая хвост, являлась символом бессмертия, то почему бы не собака: собаки часто кусают, ловят свой хвост. Разумеется, собачка из Бреттена закусила его по неволе, потому что хвост у нее отрублен, — но это уже искажение легенды. В этом стиле объяснение идет далее, пересыпанное цитатами и сближениями, так что если бы не юмористический тон речи, легко было бы принять шутку за дело, то есть за одно из сравнительно-мифологичесих измышлений, выдаваемых за серьезные.

Но мне кажется, что к сравнительной мифологии можно и следует отнестись серьезно. Как во всяком новом направлении, так и здесь могут быть увлечения, то, что я назвал бы учеными опечатками. От них не свободна и книга г. Де-Губернатиса, делающая столько же чести ее автору, сколько современной итальянской науке. К таким увлечениям я отношу его последовательность, его бесконечную веру в несколько принципов — и все это в области, где пока и следовать мало чему, где еще пути не проезжены. В такой вере есть своего рода героизм и нравственный подвиг; не так-то легко быть последовательным, когда всякий излишек в этом смысле может вызвать улыбку на устах ближнего, недоумевающего, чтобы лягушка могла изображать собою — Аврору.

Флоренция.

1876

Джузепе Питрэ и его Библиотека народных сицилийских преданий

81 В статье, написанной мною по поводу итальянских народных сказок и появившейся на страницах Журнала Министерства Народного Просвещения в 1868 году,[1] мне пришлось говорить о наличной в то время литературе, посвященной изучению итальянской народной поэзии и быта, и указать на некоторые ее пробелы. В общих чертах положение дела представлялось тогда следующее: несколько хороших (по времени) сборников народных песен, издатели которых задавались, впрочем, не научными (народно-психологическими, диалектическими и т. п.), а скорее эстетическими целями; почти полное отсутствие трудов, посвященных разработке реальных древностей, доживающих среди народа свой незапамятный век, и ни одного сборника сказок; немногое, сделанное в последнем направлении, принадлежало почти исключительно иностранцам. Насколько с тех пор все изменилось к лучшему, можно судить из следующего: не только изданные в последние годы сборники песен отличаются более строгим научным направлением (например, сборники Casetti и Imbriani, Ferraro, Gianandrea, Bernoni), но и появились в короткий промежуток времени замечательные собрания народных сказок, на которые своевременно обратила внимание европейская наука. Я имею в виду издания Имбриани, к сожалению, слишком мало доступные публике, Де-Губернатиса, Бернони, Коронеди-Берти, наконец, Питрэ, который является, подобно Имбриани, в одно и то же время и собирателем песен, и отличным знатоком народной
82 сказки. Но его за|дача еще шире: он затеял в одном труде обнять

[1] Т. CXL (XII), стр. 282—359, под заглавием: «Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса».

все данные, на которых предстоит создаться науке о психической жизни народа. Питрэ любит называть эту науку демопсихологией; его Библиотека народных сицилийских преданий — это материал для демопсихилогии Сицилии, а в известном смысле и всей Италии. Нельзя сказать, чтобы задача подобного сборника была не по силам одному человеку, но она требует громадной затраты времени и средств, которыми редко располагает частное лицо. А Питрэ — медик и живет своим трудом; его Библиотека создалась в часы досуга и ценою лишений, которые лично для него искупились воспитавшейся в нем любовью к народу и народной поэзии.

Я имею намерение при другом случае подробно разобрать труды Питрэ, и тогда остановлюсь не только на вопросах принципа и метода, столь важных в науке «демопсихологии», но и на частных вопросах, невольно вызываемых областным характером Библиотеки и этнографическими и географическими отношениями Сицилии. В гипотезе литературного и сказочного общения востока и запада Сицилия византийцев, арабов, норманнов и свевов не может не играть известной роли. А пока моя задача — познакомить в общих чертах с содержанием и направлением Библиотеки Питрэ. Она еще не кончена, но уже теперь обнимает пять томов.

Первые два тома[1] представляют сборник народных сицилийских песен, всего 1006 нумеров, расположенных по известным группам и рубрикам,[2] с замечанием, где какая песня записана. В начале первого помещен обстоятельный «Критический этюд по поводу народных сицилийских песен» (Studio critico sui canti popolari siciliani) и весьма полезная библиография италианской народной песни, дополнения к которой можно найти во втором томе. В конце последнего находится сицилийско-итальянский глоссарий, облегчающий пользование текстом песен для людей, незнакомых с их диалектом.

---

[1] Canti popolari siciliani, raccolti ed illustrati da Giuseppe Pitrè, preceduti da uno studio critico dello stesso autore. 2 vv. — Palermo, Pedone Lauriel, 1870—1871.

[2] I. Canzunie ciuri (то есть, fiori): 1. Красота женщины; 2. Желание, надежда; 3. Любовь, поцелуи; 4. Песня, серенады и т. д.; 8. Брак; 9. Разлука и т. д. II. Ninni o canzuni di la naca (колыбельные песни). III. Jocura (детские песни). IV. Orazioni rusarii cosi di Diu (молитвы). V. 'Nnimini (загадки). VI. Arii. VII. Storii, parti e orazioni. VIII. Contrasti o parti. IX. Satiri. X. Canzuni murali. XI. Mutetti di lu paliu.

83 Третий том Библиотеки содержит ряд опытов и исследований по народной поэзии (Studi di poesia popolare), главным образом сицилийской. Для нас в особенности интересны статьи о народных певцах (I poeti del popolo Siciliano) и их поэтических состязаниях (Pietro Fullone e le Sfide popolare siciliane). Дело идет не об «археологической» народной поэзии, передающейся из рода в род по преданию, не о сказителях в общем смысле этого слова, а об импровизаторах. Импровизатор — большей частью человек из народа, впечатлительный, с живою фантазией и отлично владеющий стихотворною формой. Песня как будто прирождена ему: за работой, в часы отдыха, он поет; его можно слышать и в кузнице, и в винограднике, и в поле, и на городской площади. Иногда он останавливается среди работы, чтобы вступить в поэтическое состязание с своим товарищем; соперник всегда найдется. Народ заслушивается их по целым часам, поджигая, поощряя, подпаивая вином обоих поэтов и вместе с тем творя над ними строгий критический суд: ни одному из состязающихся не позволят искать рифмы, не пропустят даром хромого стиха. Питрэ несколько раз присутствовал при подобных прениях, и его поразила легкость и быстрота, с какою импровизуются целые октавы, как будто они заучены, а не вылиты экспромтом. Лицо поэта видимо искажается и наливается кровью, глаза блестят, рот нервно искривлен, а стих выходит торжественный и строгий, как вся фигура импровизатора. Такие поэтические импровизации нередко приурочиваются к большим церковным празднествам: в Аволе (в провинции Сиракузы), в день св. Конрада, собирается в церкви толпа народа, и несколько молодых людей импровизуют канцоны, содержание которых составляют чудеса святого. Канцоны эти могут поспорить с лучшими из моего сборника, говорит Питрэ; толпа тотчас же подхватывает их и поет у себя дома, на полевых работах. Нельзя не остановиться на этом примере перехода личного поэтического произведения в достояние народа. Он особенно важен для методики изучения народной песни. Говоря о бедности творчества в современной тосканской песне, Кардуччи[1] нападает на сентиментальных защитников чистокровности народной музы: «Чем внимательнее будут изучать
84 тосканскую народную поэзию, тем яснее | станут ее отношения

[1] G. Carducci. Studi letterari: Musica e poesia nel mondo elegante italiano del secolo XIV, p. 418—419.

к поэзии искусственной; источники лучших ее песен восходят к тем далеким временам, когда итальянское искусство не совершило еще своего разрыва с народным чувством». Эти лучшие песни живут теперь, лишь по преданию, наравне с другими, отражающими современную, простонародную бесталанность и упадок общественного строя. При подобном смешении возможна ли, без глубокого изучения литературной истории, какая либо характеристика народа (и не одного итальянского) по народным песням?

Перехожу к последним вышедшим пока томам Библиотеки (IV—VII). Они заняты сборником народных сицилийских сказок, повестей, местных и исторических преданий,[1] всего в пяти сериях и прибавлении 300 нумеров, не считая вариантов; в конце помещены еще 6 нумеров албанских сказок, записанных в албанских колониях Сицилии. Если в последнем отношении сборник Питрэ предлагает дополнение к албанским сказкам Гана, то, с другой стороны, он в некоторой мере отменяет известный сборник сицилийских сказок г-жи Гонценбах. Метод издания тот же, что и при песнях: тексты передаются в их диалектической форме, особенности которой истолкованы в глоссарии и в небольшом очерке грамматики, помещенном в первом томе, в котором я обращаю внимание на этюд, посвященный народной сказке вообще (Delle novelle popolari, pp. XIL—CXLV). При большинстве сказок сообщается их библиография, обличающая в собирателе большую начитанность к относящейся сюда литературе.[2] Было бы легко предложить здесь кое-какие дополнения к этой библиографии, но это едва ли было бы полезно в кратком обзоре Библиотеки, которым я намерен ограничиться. Лучше остановлюсь на частностях.

Сказки, предания и т. п. расположены у Питрэ по сериям, более или менее отвечающим их разнообразному содержанию; в этом распределении можно бы, в немногих случаях, пожелать большей точности. Так, третья серия обнимает предания исторического свойства; некоторые из них в высшей степени замечательны по той устойчивости, с какою народ сохранил воспоминание о далеких | веках. Таковы рассказы о злом и добром Виль- 85

[1] Fiabe, novelle, racconti ed altre tradizioni popolari siciliane.

[2] Дополнения к библиографии см. в т. IV, Lettera di Vittorio Imbriani a G. Pitrè, pp. 367—418, и в Aggiunte del raccoglitore, pp. 419—450.

гельмах (=Вильгельм I и II), о Фридрихе II и Сицилийских вечернях и т. п. Каким образом помещен рядом с ними рассказ под № CCII — остается непонятным. Нечего и говорить, что выведенные в нем лица (генерал, капитан, фурьер и т. п.) принадлежат позднейшему пересказу. Древнее других сказок, быть может, рассказ о «короле Сицилии»; но этим в сущности и ограничивается все, что в этой сказке может быть названо историческим колоритом. Питрэ находит ее содержание правдоподобным и думает, что не трудно будет отыскать ее историческое, фактическое основание. Вот вкратце самая сказка.

У одного короля Сицилии был сын. Ему стукнуло двадцать два года, а он и не думает жениться. По уговору отца он берет за себя дочь одного принца. Сыграли свадьбу; вернулся царевич из церкви и закручинился. Молодая спрашивает его, какая тому причина, и он объясняет ей: у него явилось желание дать друг другу зарок — если кто из них умрет, другой должен сойти в могилу и три дня сторожить умершего. На том и поклялись. Через год умирает жена царевича Терезина, и царевич спускается в склеп, вооруженный саблей и пистолетами, зажигает факелы и плачет над покойницей. Причетнику церкви (sagristanu) он сказал, чтобы тот по прошествии трех дней прислушался: если он постучит в склеп, пусть отопрет ему, если нет, это будет значить, что он более не вернется. Прошла первая ночь; на вторую царевич слышит в гробе стук: появляется страшный змей со змеенышами и бросается на усопшую. Царевич приободрился, выпалил и положил змея на месте; змееныши разбежались, но вскоре вернулись с травой, которую прикладывают к ранам убитого змея. Тот ожил и тотчас же убежал. По указанному им пути царевич выводит на свет божий свою жену, которую воскрешает при помощи оставленной змеями травы. По дороге он срывает ее целый пучок, и вместе с женой отправляется в Париж. Здесь они живут некоторое время; царевич отправляется странствовать, а в это время его жена приглянулась какому то капитану-неаполитанцу; при помощи одной старухи он проникает в жилище красавицы, спрятанный в ящике, и ночью увозит ее на корабле. Между тем, возвращается муж; не найдя жены, он садится на корабль и отправляется в Неаполь, где становится солдатом. Здесь он узнан своею бывшей женой, которая показывает его своему любовнику-капитану.
86 Же|лая избавиться от соперника, последний приглашает к столу

своих капралов и фурьеров; царевичу-фурьеру повар капитана кладет по его приказанию в карман серебряный прибор, который у него и найден. Царевич осужден и расстрелян; но он упросил одного своего приятеля положить ему, мертвому, в рот и раны целющей травы, вследствие чего он оживает. Отправившись в далекие страны, он тем же средством исцеляет дочь короля, лежавшую при смерти, и сделан в награду за то генералиссимусом. Это дает ему возможность залучить к себе капитана-изменника, который уличен в воровстве тою же уловкой, какую сам употребил относительно царевича. Изменник и его любовница сожжены*.

Питрэ оставил эту интересную сказку без обычных библиографических замечаний. Я укажу с своей стороны лишь на № 16 в собраний Гриммов и на известную былину о Потоке или Потыке Михайле Ивановиче. Последняя нередко обращала на себя внимание наших исследователей, но вопрос о ней остается, мне кажется, попрежнему открытым.[1] Для решения его будет, быть может, не бесполезно сличить главные черты былины с рассказанною выше сицилийской сказкою. Невеста Потыка говорит ему:

Хотя ты на мне и женишься,
И кто из нас прежде умрет,
Второму за ним живому во гроб итти.

В сказке подобный зарок предлагается мужем. Через полтора года, или на третий год жена Потыка преставилась, и он опускается вместе с нею в могилу. В полночь являются все гады змеиные, а потом пришел большой змей; Поток ссекает ему голову, которой мажет тело жены, и она пробуждается от смерти. Иногда вместе с змеем является еще и змееныш или даже двенадцать змеенышей: богатырь давит змееныша под каблуком, дабы побудить змея принести живой воды, от которой оживают и змееныши, и жена Потыка. Упомянутая немецкая сказка предлагает такой вариант: завидя змея, подползающего к трупу жены, муж рассекает его на три части; тогда другие змеи подползают к убитой с тремя зелеными листьями во рту, кладут их на разрубленные члены, и они срастаются. Муж прилагает то же средство к своей усопшей жене, отчего та оживает.[2] Заме-

[1] Я рассмотрю его в статье «Западные отношения русских былин».

[2] *Дополнение в авторском экземпляре:* [К Потыку сл. comte H. de Charencey, Le Folklore dans les deux mondes, [Paris, 1894], p. 143. В одной

87 тим, что в русской бы|лине Потык, сходя в могилу, берет с собою конец веревки, привязанной к колоколу, в который и звонит, когда желает выйти на божий свет; вспомним сходную черту сицилийской сказки: наказ царевича причетнику. Далее, как и в сицилийской сказке, жена изменяет Потыку в то время, как он отсутствует, либо отправился в страну дальнюю. Что и сицилийская сказка поняла увоз жены, в сущности, как ее измену, ясно из ее дальнейшего развития. Я продолжаю сличать ее с былиною. Потык отправляется за похищенной женой, переодетый каликою перехожим; изменница узнала его и думает его извести, поднеся ему зельица забыдущего. Царевич сицилийской сказки также идет искать жену, становится солдатом; жена узнала его и сама указывает на него своему любовнику, который прибегает к известной хитрости, заимствованной из библейского рассказа об Иосифе. Это разногласит с былиной, но не с русскими преданиями о Потыке вообще. В духовном стихе о сорока каликах со каликой их атаман называется то Касьяном Михайловичем, то Михайлом Касьяновичем, то Михайлом Потыком. Жене Владимира он приглянулся, и когда он не захотел удовлетворить ее страсти, она велит засунуть в его сумку Владимирову чашу, чем, как известно, и мотивируется следующее затем наказание Потыка. С Потыком духовного стиха и его воздержанием от «женского блуда», может быть, не бесполезно сравнить ту подробность сицилийской сказки, что царевич является, несмотря на уговоры отца, воздерживающимся от брака.

Сличение былины и сказки приводит меня к заключению, во-первых, что в той и другой сохранились разрозненные члены, disjecta membra, одного и того же эпического рассказа, который, быть может, не трудно будет восстановить; что, во-вторых, былина о Потыке, в сущности, — сказка, и что искать в ней мифического содержания возможно будет лишь под тем условием, чтобы предварительно решить вопрос, в какой мере и границах народные сказки могут служить почвою для мифологической экзегезы.

кабильской сказке брат оживляет брата: ,,ayant vu une Tarente rappeler à la vie sa soeur qu'elle venait de tuer involontairement en lui faisant respirer l'odeur d'une certaine herbe, il usa du même procédé à l'égard de son frère qui ressuscita sur l'heure"]. *(Ред.)*.

Относительно одной части сказок, именно — о животных, вопрос поставлен теперь отрицательно, — по крайней мере, в известной области, где национально-мифологическая гипотеза была до сих пор преобладающею. Я имею в виду недавно появившуюся статью Мюлленгофа о Рейнгарте-лисе,[1] где этот ученик Лахманна | и Гримма, оставив теорию, выставленную последним 88
относительно германского животного эпоса, явно склоняется к теории исторического заимствования сказаний. С этой точки зрения всякий новый сборник животных сказок становится интересным, прибавляя новое звено к веренице последовательных переходов. Тем интереснее, по отношению к историческому и этнографическому положению Сицилии, пятая серия в сборнике Питрэ, содержащая именно животные сказки. Их немного, и не все они одинакового достоинства. Я остановлюсь лишь на одной из них, носящей название: Кум волк и кумушка лиса (Cumpari Lupu e cummari Vulpi). Ее содержание сообщается по трем вариантам (№ CCLXXV и вариант, № CCLXXVII: La vurpi).

Однажды рыбак нашел посреди дороги лису, притаившуюся мертвою. Он взял ее, перекинул через плечо и понес домой. По дороге она выбрасывает одну за другой сардины из корзины рыбака; затем соскочила и была такова. Собрав разбросанные сардины, она принялась их есть. Подходит волк и спрашивает. — «Где ты взяла эти рыбы?» — «Да вот где: взяла кувшин, привязала его ко хвосту, заплыла далеко в море, а там открыла крышку и опустилась на дно — ловить рыбу». Волк выпрашивает себе у лисы кувшин и отправляется на ловлю. Плывет и оборачивается, выжидая знака лисы — когда ему опуститься. А та велит плыть дальше и дальше. «Ну, теперь и опускайся», говорит она. Волк опустился и потонул. «Так лукавая лиса освободилась от негодного волка» (№ CCLXXVII).

В варианте к № CCLXXV волк не утонул, и следует еще рассказ, как злостно подшутила над ним лиса в другой раз. В № CCLXXV (где нет подробности о рыбной ловле) эта издевка лисы передается подробнее. Она представилась больною. «Кумушка, как поживаешь?» спрашивает волк. — «Да вот хвораю, хочу отправиться в Палермо, а итти не в мочь». — «Успокойся,

---

[1] Müllenhoff, Ueber Reinhart Fuchs. Zeitschrift für deutsches Alterthum, N. F. VI, 1, pp. 1—9.

кумушка, я понесу тебя». Посадил ее на хвост и понес. Волк был хромой, а лиса едет на нем и припевает:

Pianu, pianu, pianu
E lu ruttu porta a la sanu;

то есть: тише, тише, тише, немощный здорового везет (битый небитого). Волк всякий раз спрашивает ее, что это она приговаривает; лишь после третьей припевки лиса объясняет ему, как она над ним издевалась, и убегает.

89 | Вместо объяснения, я предложу сличить с этою сицилийскою сказкой — первую в собрании русских сказок А. Н. Афанасьева: Лисичка сестричка и волк (2-е изд., т. I, 1, а)*.

Я уже сказал, что библиотека Питрэ еще не кончена. Следующие томы будут содержать, между прочим: детские игры, народные праздники, сицилийские пословицы, которые автор предполагает сравнить с пословицами других областей Италии. Некоторыми частями материала, собранного для следующих томов, Питрэ успел уже воспользоваться, и они стали известны публике в отдельных монографиях: таковы две его статьи о купальских огнях (I fuochi di San Giovanni), о деревьях в народных сицилийских поверьях и т. п. К таким монографиям принадлежит и следующая: « О пятнице в народных итальянских повериях». Происхождение ее, равно как и появление на страницах русского журнала, объясняются следующим образом. Занимаясь исследованием русских и западных преданий о пятнице, которое появится в моих «Опытах по истории развития христианской легенды», я обратился к г. Питрэ с просьбой доставить мне некоторые сведения об итальянско-сицилийской св. Венере, нашей св. Параскеве, и вместе сообщить, что ему известно о пятничных обрядах и поверьях, до сих пор живущих в Италии. Г. Питрэ не только сообщил мне, что знал о чествовании св. Венеры, но и прислал целую статью о пятнице, которую любезно посвятил мне. Я привожу ее далее, в русском переводе, удалив из нея лишь элемент личных отношений; итальянский текст явится позднее в одном из томов Библиотеки Питрэ. Всем интересующимся развитием русских народных и вообще славянских верований, в которых пятничный цикл играет видную роль, статья Питрэ принесет новый и полезный материал сравнения.

1876

Индейские сказки

Индейские сказки и легенды, собранные в Камаоне в 1875 году И. П. Минаевым, СПб., 1877

Профессор Минаев* — первый русский путешественник, отправившийся в Индию с научной целью и научно для того приготовленный, знаком читателям «Вестника Европы»* по его путевым письмам, появившимся на страницах этого журнала. Теперь явились, как первый научный результат путешествия г-на Минаева, индейские сказки, собранные им в Камаоне; явились они пока в русском переводе, предназначенном главным образом для наших специалистов, занимающихся сравнительным изучением памятников народного творчества, или же интересующихся всяким новым этнографическим материалом. С этой точки зрения я и позволю себе сказать несколько слов о сборнике, другие стороны которого остаются закрытыми для меня, как не-ориенталиста.

Камаон — английская провинция, лежащая к северу от Рохилкханда; к востоку она граничит с Непалом, на западе реки Кали и Алакананда отделяют ее от Гарвала, а на севере высокие Гималаи от Тибета. Г-н Минаев провел более трех месяцев в этой красивой горной области; первоначально не-арийское население ее подверглось с давнего времени влиянию арийской колонизации, надвигавшейся с юга. Святые места в Гималаях существовали в глубокой древности: сюда являлись пилигримы, из них некоторые могли оставаться здесь на житье; таким образом, среди туземного, первоначально не-арийского населения, явилось ядро более культурных арийских пришельцев; вначале слабые числом, но духовно гораздо более развитые, арийцы мало-помалу стали подчинять себе окончательно туземные племена.

«Бра́хманизм, — замечает г-н Минаев, — отличается необыкновенною экспансивностью: он не распространяется словом кроткой проповеди, не уничтожает мечом и огнем чуждые ему верования, но, сталкиваясь с ними, ассимилирует их себе, принимает их в себя, отводит им известное место в своей системе, и, разрастаясь таким образом в своем содержании, в то же время получает необыкновенную способность распространяться между племенами, стоящими на более низкой степени социального и религиозного развития. Бра́хманизм, порабощая себе эти племена, не действует отрицательно, не говорит им: ваши боги не существуют, не суть боги; он утверждает, напротив, что эти боги действительно существуют, но суть низшие проявления *его* богов. Результат такой уступки был всегда и всюду один и тот же: племена низшие по культурному развитию, мало-по-малу, подчинялись бра́хманскому влиянию и входили в брахманическое общество, т. е. образовывали новую касту, признавали грандиозных индусских богов, но более верили в своих собственных старых, и усерднее молились им. За религиозным подчинением чуждых племен следовало их социальное порабощение бра́хманскому влиянию. Такой процесс территориального развития бра́хманизма, продолжающийся до сих пор в Индии, восходит в глубокую древность. Нет сомнения, что в Камаоне, вместе с арийскою колонизациею, повторились те же самые явления; об этом можно догадываться по результатам: думы, кхасы, — племена неизвестного происхождения, — говорят в настоящее время арийским наречием, перестали быть народностями и сделались кастами».

Эти этнографические и культурные смешения, которые не могли не сопровождаться обоюдными влияниями, делают особенно интересным изучение Камаона — в направлении, которое теперь указано г-м Минаевым. «В обычаях, поверьях, и особенно в самом языке Камаона, — говорит он, — при более полном и точном изучении, откроется еще много следов прошлой жизни, разъяснится, насколько сами арийцы подверглись влиянию тех чуждых племен, которые они ассимилировали себе». Такой именно вопрос возбуждается по поводу культа демонов-предков и соединенного с ним культа камней. Вера в существование бхутов или демонов распространена по всей Индии, и в каждой провинции есть свои собственные местные демоны. Так и в Камаоне. Число
286 демонов не ограничено, или, вернее | никто хорошенько не знает

сколько их, как их звать и какая у каждого из них история. Вообще говорят, что бхутами делаются по смерти знаменитые люди, например, силачи или же люди, умершие какою-нибудь насильственною смертью: умерщвленные, утопленники, мертвецы, над которыми не были в свое время совершены погребальные обряды. Наивная фантазия камаонских горцев заселила бхутами горы, пещеры; им строятся часовни, приносятся жертвы, возносятся особые молитвы; их почитают в образе камней. «Как богов камни чтил он», — говорится о Дарпâни-борâ в начале 4-й легенды; в расстоянии одного дня пути от Алморы есть камень, изображающий божество, некогда жившее на земле и бывшее знаменитым силачом. Если вспомнить, что думы, некогда туземный не-арийский народец, ныне обратившийся к состоянию касты, имеет, кроме индусских и своих собственных богов, которых они чтут в виде камней, — то легко предположить, что культ демонов — предков и камней, восходит ко временам до-арийской колонизации». Г-н Минаев делает по этому поводу несколько сближений: «то же верование повторяется у бхотийцев, живущих в северных частях страны, у горных проходов в Тибет. Бхотийцы чтут всех вообще предков и воздвигают для них памятники: на вершинах гор, вблизи своих деревень складывают камни. Те же из умерших, которые чем-либо отличались при жизни, пользуются еще бо́льшим почетом: из серебра или камня делаются их изображения, в память о них устанавливается празднество, и в этот день изображение знаменитого предка разносится по деревне; ему делают приношения, возносятся молитвы. Такое обожание предков встречается у многих гималайских племен не-арийского происхождения. Так, у гурунов — дед, отец, брат по смерти делаются богами. Умершего деда они называют «kuldevatâ», то есть семейное божество; для умершего отца или брата имеют другое название, «bayo». Этим богам приносят жертвы, воздвигают род часовень; слагают из камней небольшие здания, в которые ставят столько камней, сколько умерло дедов, отцов или братьев. Сопоставляя эти факты с тем, что нам известно о бхутах у арийских племен Камаона, г-н Минаев задает себе вопрос: верование в бхутов есть ли исконно-арийское, или же в нем сохранился намек на племенное смешение камаонцев, и мы имеем дело с остатком верований не-арийских?

Такие двойственные вопросы, только на этот раз в несколько
ином приложении, поднимаются в уме читателя при| ближай- 287

шем знакомстве с сборником г. Минаева. Сборник состоит из сказок (№№ 1—47) и легенд (№№ 1—23). Первые, представляющие образцы самого разнообразного сказочного стиля, начиная от фантастического и кончая шутовским, — в Камаоне, как почти всюду, не местного, а литературного происхождения. Для «многих» из них допускает это и сам издатель, указывая на пути, которыми литературный материал мог пройти в иногда неграмотную массу. «В Индии, стране сказочной по преимуществу, родине множества сказочных сборников — сказка литературная легко могла проникнуть в народ совсем неграмотный, к таким лицам, которые не видывали печатных книг. Индус живет в сказочной атмосфере: ребенок, отправляющийся в школу, не в английскую, правительственную или миссионерскую, а на выучку к местному брахману пандиту, читает и слышит только сказки; факир у храма рассказывает сказки о боге или богине; в праздник благочестивые люди делают складчину и призывают брахмана почитать им Харивансу или Бхагават-пурану; по-санскритски большинство их не понимает, но на то есть брахман, чтобы растолковать то, о чем говорится в этих святых книгах; таким образом старый литературный материал постоянно проникает в народ». Сравнительное изучение сказок, собранных г. Минаевым, указало мне параллели к ним в таких сборниках, как сказки «1001 ночи» и «Тутинамэ». Указать на ближайшие связи [и] направления заимствования — при данных средствах — невозможно; подробности сближения были бы здесь не у места. Откладывая их до более удобного случая, я не могу отказать себе в удовольствии пересказать одну из тех сказок, которых бесхитростно-наивный стиль легче всего может повести к заключению, что они выросли из почвы, внушены юмористическим народным наблюдением над животной жизнью, тогда как, по ближайшем рассмотрении, и эти сказки оказываются переходными, вызывая вопрос: где сложился их первоначальный тип?

Такова камаонская сказка о «Шакале и Куропатке».

Жил-был шакал, и был он весьма дружен с куропаткой. Говорит ей однажды так: хочется мне, сестрица, пирожка из гороху. Та обещает завтра же исполнить его желание. Вот идет один жимадар (помещик) с пирогами; куропатка подлетела ему под ноги. Думает он: хорошо бы убить ее. Поставил корзину с пирогами на землю и давай гоняться за куропаткой. Та его

водила, водила, да и вспорхнула | в гору; а шакал между тем 288
вдоволь наелся пирожков. — В другой раз куропатка также удовлетворяет желанию шакала: поесть сметанки и сливочек; вместо жимадара, обманутым является пастух, несший на коромысле горшки с молоком и сметаной. — Третья просьба шакала: ему хочется посмеяться. Куропатка удовлетворяет его таким образом: шла по дороге толпа факиров; куропатка миновала того, что шел позади всех, и села на голову шедшему перед ним. Как увидел ее шедший позади, изо всей силы ударил тростью по голове переднего. Вспорхнула куропатка и села на голову следующего. У факира, что назади, хоть кровь из головы и текла, а он взял, да и прибил переднего палкой. У ста факиров на головах куропатка посидела, у всех головы палкой побиты, а куропатка улетела и шакала насмешила. — Захотелось шакалу почесаться; на этот раз куропатка ведет его в лес, где охотник погнал за ним собак. Загоняли его собаки, едва успела отвести их куропатка; у шакала не только перестала спина чесаться, даже ссадины явились и всего в жар бросило: просит куропатку повести его туда, где вода есть. Она ведет его под мельницу, привязала к колесу, а сама немного спустила воды. В эту пору пришел мельник, открыл засып, всыпал пшеницы и пустил воду. Завертелось колесо, вертит и бьет шакала. Куропатка пришла на помощь другу: подлетела к мельнику, порхает у его ног, увлекла его за собою, думает: шакал убежит тем временем — а он был привязан к колесу: оскалил зубы на небо и весь окоченел. Горько заплакала куропатка.

В ближайшем сродстве с камаонской стоит афганская сказка о «Куропатке и шакале»,[1] представляющая, впрочем, лишь два соответствующих эпизода, и те не в том распорядке: вначале шакал просит свою прятельницу куропатку — рассмешить его; следует известный нам в камаонской редакции рассказ, с тою лишь разницею, что факиры заменены крестьянами. Затем шакал просит друга покормить его — и куропатка исполняет его желание на счет мальчика, несшего своему отцу в поле кринку молока и пироги. — Последнее желание шакала: заставить его поплакать. Куропатка согласна, но вместе с тем она позволяет себе небольшое мщение: ее раздражило обра-

[1] S. S. Thorburn, Bannú or our Afghan frontier, London, Trübner, 1876, p. 220—1. The partridge and the Jackal.

щение с ней шакала, не столько дружеское, сколько повелительное, и она сама наводит на него стаю собак, от которых шакал
289 с опасностью жизни спасается в нору.|

В русских (Афанасьев, № 32, a, b: «Собака и Дятел» [т. I, стр. 106—9.]) и немецких (Br. Grimm, Kinder und Hausmärchen, Bd. I, № 58 [SS. 346—50]; III, S. 100, Hund und Sperling) сказках роль шакала исполняет собака, а куропатка дифференцировалась на дятла и воробья. Содержание в общих чертах то же самое, — разности являются в народном колорите пересказа. Я сообщаю вкратце вторую сказку из напечатанных Афанасьевым. — Дятел берет к себе в товарищи прогнанную со двора старую собаку. — Я голодна, — говорит собака. — Пойдем в деревню, — отвечает дятел: — там свадьбу справляют, будет чем поживиться. — Птица влетела в избу, где свадьбу справляли, и начала бегать по столам; пока гости занялись ею, собака, затесавшись под стол, наелась досыта. Захотелось ей пить; дятел посылает ее в другую избу, где старик вино цедит из бочки. Дятел влетел в окошко, сел на бочку и ну — долбить в самое дно. Старик кинул в него воронкой, воронка закатилась; пока старик искал ее, вино лилось на земь, собака напилась и назад. — Я теперь сыта и пьяна, хочу вдоволь насмеяться, — говорит она дятлу. — Ладно, —отвечает тот. — Вот увидели они, что работники хлеб молотят. Дятел тотчас сел к одному работнику на плечо и стал клевать его в затылок; а другой парень схватил палку, хотел ударить птицу, да и свалил с ног работника. А собака от смеху так и катается по земле. — Как в камаонской сказке шакал, так в русской и немецкой собака под конец погибают, и в последних двух рассказ кончается местью рассерженной птицы.

«Сказок многое множество в обращении между народом, но сказочников по профессии я не видал, несмотря на сильные расспросы» говорит собиратель. «Мне говорили, что старухи знают особенно много сказок, но увидать индейскую женщину из порядочной семьи не легко европейцу, хотя и не невозможно». — «Торговцы слывут также мастерами рассказывать сказки и всякого рода побывальщины, но их рассказы отличаются особым характером: по большей части они комического содержания, полны острот, трудно переводимых и весьма часто неудобны для печати». Легенды, совершенно наоборот, знают жимадары, т. е. мелкие помещики, но у них есть и свои особые постоянные носители —

как вообще легенды открывают собою в народной поэзии Камаона и в книге г. Минаева — новую, характерную рубрику: народного, местного эпоса. Как всякий народный местный эпос, так и камаонский — беден сюжетами: его герои — силачи, богатыри; его мотивы исчерпы|ваются, главным образом, проявлениями 290
грандиозной физической силы — «добыванием невесты», борьбою мелких родов. Имена камаонских царей, встречающихся в легендах (напр., Ратаначандра в № 3, Викрамачандра в № 10, Кальяначандра в № 11, Рудрачандра в № 20 и т. д.), увеличивают впечатление местной, исторической типичности. Отыскав эти имена в списке камаонских царей, сообщенном г. Минаевым во втором приложении к своей книге, легко убедиться, что все исторические воспоминания этого камаонского эпоса не восходят к очень отдаленному времени. Но в народной легенде-былине приурочение и есть тот бродячий элемент, который свободно переставляется; один и тот же легендарный, иногда очень древний тип, может пережить несколько приурочений. Говоря о протяжном, унылом пении легенд, напомнившем ему сказывание русских былин, г. Минаев замечает о своем певце: «он рассказывал очень монотонно, не увлекал, и сам обыкновенно (с редкими исключениями) оставался равнодушным к тому, что передал; ему, певшему перед одним человеком, вероятно, недоставало сочувственной аудитории, толпы, которая вполне могла бы оценить его искусство и любовно отнестись к той старине, которую он воспроизводил». Может быть, эта именно старина, законченность предания, и объясняет достаточно то отсутствие увлечения, то монотонно-спокойное отбывание эпической песни, какое отличает и сказывание наших былин. К характеристике камаонских легенд с указанной точки зрения может служить следующее: выше было замечено, что бхутами — демонами — делаются по смерти люди чем-либо отличившиеся, знаменитые силачи и т. п. И вот некоторые из героев наших легенд чтутся ныне как божества, бхуты: таковы Сайма (в легенде № 10, стр. 139, прим. 1), Калусаукели (в легенде 18-й, сл. стр. 225). Легенды, называемые на местном наречии бхаролâ, бхарогâ или горолâ, предназначены для пения, и первоначально они действительно пелись, но за исключением двух (№№ 18 119) г. Минаев не слышал ни одной вполне сохранившейся в памяти певца, и многие из этих легенд рассказывают просто, без малейшей попытки пропеть их, но с ясными признаками первоначального песенного сказа, гораздо больше

утратившегося, напр., в наших побывальщинах, по сравнению их с былинами. К таким признакам я отношу эпические вступления легенд. Вот, напр., начало легенды № 2: «В преисподней родился змей Вайсинги; на небе родился царь Индра; на земле
291 родились черви, муравьи, звери, птицы | — в Калинауликоте родились Виринаула, Айтинаула, пара братьев». Сличите такой же запев в былинах о Вольге:[1]

Когда зарождался млад светел месяц,
Тогда зарождался Вольга богатырь, и т. д.

Следы эпического изложения ощутительны и в воззваниях к герою, неуместных в прозаическом пересказе. Так, ввведении в легенде № 4: «В ручейках, как бы в Ганге он, Дарпâни борâ купался, *мой отец*», и далее в тексте: «Вот в полдень, *о герой мой славный*, снились ему Ганг и Бхагиратхи»; «Горько плакала царица Дудакела, *славный мой герой*! Встала и в хижину ушла»; «Гордо встал *сын матери доблестной*: «Псы мои убиты!» — и со львом вступил в бой *сын матери доблестной*». Впрочем, в конце легенда сама обличает свой древний песенный склад: «Чья эта песнь и кто доблесть свершил, да не погибнут имена тех».

Для характеристики песенного склада приведу отрывки из легенды № 19, единственной в сборнике г. Минаева, в передаче которой сохранен размер. Замечу наперед, что легенда эта не что иное, как видоизмененная редакция № 9.

О Кава, Бхāнāри Кавā!
Деревня Бхāнāри, о Бхāнāри Кавā!
Его родиной была, о Б. К.!
Жил был Кавā, о Б. К!
Героя сын Кавā, о Б. К.!
На еду ему Кавā, о Б. К.!
Был хлеб из рисовой шелухи, о Б. К.! и т. д.

Припев: о Бхāнāри Кавā! перемежается другим, в разговоре его с матерью:

Моего батюшки добро, мать-матушка!
Для чего ты припрятала, мать-матушка! и т. д.

Припевы и далее меняются, с появлением на сцену братьев Манвалов («Манвалы братья!»), красавицы Удхья̄ни Мāлā

---

[1] Гильфердинг. «Онежские былины», [1873], стлб. 112.

(о Удхья̄ни Ма̄ла̄!) и т. д., затем снова возвращаются первые, и новые являются вместе с новыми участниками действия. Легенда-былина о Бха̄на̄ри-Кава̄, обнимающая, по моему счету, 624 стиха, интересна как образчик спокойного, неспешащего вперед эпического рассказа. «Прошла ночь, настало утро, о | Б. К.! 292
брахмана сын, о Б. К! — сосватался, о Б. К! — «Прошла ночь, настало утро, о Б. К! — попробовал еды, о Б. К!»

Роль, предоставленная певцам в содержании легенд, заставляет нас обратиться к этим носителям народного эпического предания. Выше мы упоминали о думах, туземном не-индусском народце, обратившемся в организации индусского общества к значению касты. «Камаонский дум, певец и хранитель старых преданий, в Камаоне, как и всюду в Индии, туземцами считается самым низким и презренным членом общества; ремесленники индусы не работают с ним вместе. Думы не смеют пить воды из того источника, откуда пьют другие касты. Но у тех же думов есть предания, что когда-то, в глубокой древности, их племя владело обширным царством в южных гималайских странах, и их цари выпускали свои кожаные деньги. При камаонских царях положение думов было еще хуже, нежели теперь; они были рабами, им запрещены были свадебные процессии, и они не смели воздвигать алтарей и часовень своим собственным богам. Теперь думы в Гималаях — бродячие музыканты и певцы; но о них же камаонцы говорят: «в песне хриплого дума нет пенья». Г. Минаев сообщил в третьем приложении к своему сборнику рассказ одного такого дума о своем деде, отце, дяде и о самом себе: рассказ, интересный по бессознательно-своеобразному смешению сказочных данных с отрывком биографии. Начало переносит нас в фантастический мир и диковинные страны, к людям с такими длинными ушами, что одно служило подстилкой, другое одеялом; к песиглавцам-людоедам, от которых с опасностью жизни спасаются отец и дядя рассказчика. О себе он говорит мало: он беден, как факир, три года судился с женою, но она не давалась ему в руки. «Решил, наконец, суд отдать мне жену. Отец, как жена была у него в руках, отобрал все ее украшения, да и говорит мне: «ступай, жалуйся в качари!» Теперь жена у меня в доме, а нарядов нет! Не знаю, что будет?!»

Главный носитель эпоса — хулкия, т. е. барабанщик из касты дум; по своей профессии, он то же, что бхат или чаран

Ражпутаны: он хранит в своей памяти родословные отличившихся воинов и сказания об их подвигах; все родословные, какие г. Минаеву удалось слышать или записать в Камаоне, заканчивались одинаково: «в то время, когда такой-то сражался, хулкия
293 слагал его родословную». В руках таких народ|ных певцов слагались основы подобного исторического эпоса. Доказательством тому служат собранные г. Минаевым легенды. В одной из них (№ 10) силач Бхия щедро одаряет певца — бхàта, с тем, чтобы пропел он недоброе о его противнике, камаонском царе. «Коль скажешь: всякая скорбь катьюрского царя да падет на голову царя камаонского, — дам тебе много всего». Отвечал ему певец наоборот: «Всякая скорбь камаонского царя да падет на голову катьюрского царя». Говорит ему Бхия: «не был бы ты нищий, убил бы я тебя». Профессия бхàта-певца считается очень древнею в Индии, — замечает собиратель; в прежнее время певец необходимо присутствовал при всяком торжестве, воспевая род своих хозяев в высокопарных и вместе льстивых выражениях. Легенда № 21 выводит перед нами народного певца в роли официального прославителя, заинтересованного подачкой. «В доме Mâхара была дочь Сауна; в доме Сауна была дочь Mâхара. И были они друзьями между собой». Приходит к ним нищий певец; видит: сидят Mâхара и Сауна и держат совет. «Два рода здесь сидят!» сказал певец: «что мне делать теперь? Про чей род сперва петь?» Говорит ему старуха: «про чей род споешь, от того и коня и шаль получишь!» Певец заводит песнь про род Mâхаров: «Mâхары, владыки Галкила; на востоке Mâхары и на западе Mâхары; на севере Mâхары и на юге Mâхары! Их сыны с мечами, их дочери по домам сидят! Их мельницы работают быстро и буйволы яры». В игры играли в то время Ратувâ Mâхар и Сужâнâ Саун. Сказал Сужâнâ Саун: «в четырех странах, певец, ты воспел Mâхаров. Где же место для других людей?» «Не гневайся, царь!» отвечал певец: «и про твой род спою!» И запел он про род Сауна: «В битвах победитель Саунов глава; востер его нож! Не бела, не черна его внучка: двух цветов она, пестра; как ручей в месяц Бхадра журчит, так в ножнах меч звучит у Медâсауна. Весь он в желтом и желтый на нем тюрбан. Как пойдут биться сыны Сауна, сто да пятьдесят в битве они победят. У внуков Сауна в след бегущему врагу мечи, и мечи в лицо наступающему врагу!» Ратувâ Mâхар сказал певцу: «Иль черно иль желто человеческое лицо! Не бывает оно двух

цветов. А ты поешь о двухцветной дочери Саунов!» Вступился тут Сужâнâ Саун: «Сперва о вас он пел, что вы в четырех странах света — я не гневался; запел он о нашей дочери — ты браниться стал». Разгневался Ратувâ Мâхâри | мечом рассек Сужâнâ 294
Сауна. Стали две семьи враждовать». Дальнейший рассказ легенды наполнен этой родовою враждою, вызванной двоедушными хвалами певца. Он творец песни, которая пойдет из поколения в поколение, распространяя славу одних, клеймя метким словом враждебное племя. В этом сила и значение бхата; беда его разгневать: он сумеет жестоко отмстить, осмеет обидчика и весь его род в импровизованном песнопении; не сохранит своего творчества в тайне, а при случае пропоет его при большом стечении народа.

Обычные инструменты, которыми аккомпанируют себе камаонские певцы — небольшие барабаны, да род флейты или свирели — алгожа; последний инструмент г. Минаеву случалось видеть у пастухов, у носильщиков, и раз по дороге, около Мансури, встретился ему певец с мальчиком: певец распевал о царе Малусаи, мальчик наигрывал на алгоже. Алгожа служит и для лирических песней и «в Камаоне уверяют, что ни одна красавица не устоит перед ее дикой мелодией, действительно не лишенной своего рода прелести; не даром свирель в Индии зовут байри, т. е. враг (сердечного покоя)». В легенде № 16, которая принадлежит к одному циклу с №№ 9 и 19, есть описание чарующих звуков свирели. Легенда эта, к сожалению, неоконченная, представляет в своем отрывочном виде грациозную идиллическую картинку, от которой несет свежим запахом травы и отзывает действительностью неприкрашенного пастушеского быта. «О, друг! в Гал-бханаре, в Бханарикоте, родился Бханар-Кâвâ. В Чар-чаукоте родилась Удхьяни-малâ, дочь Дуламанрвала. Тонка — ладонью обнять, как полная луна — хороша. Коров, буйволов, коз стада пас Бханари-Кâвâ. Однажды он перекинул через плечо плащ, взял посох в руки и как чудно играл он на свирели в лесу Lekhamâli! В ту пору мать Удхьяни-малâ выходила резать траву pâluri; дочь просится вместе с ней; на бранчивые отговоры матери она отвечает: убей меня, зарежь, но с тобой я пойду. Они вышли вместе. Pâluri-траву резала Удхьяни-малâ, по сторонам смотрела: «не слышно свирели! О, Нараяна, о, владыка мира. Что случилось? Как кузнечик он кричал, а сегодня молчит. Что сталось с ним?» Узнал тут Бханари, что траву

пришла резать Удхьяни. «Свирель, свирель, поиграй ты по
сердцу! Обошью тебя золотом; не сыграешь по сердцу, разобью
тебя». На верхней, на нижней скале он стоял — и как он на
свирели играл, о друг, славный мой герой! Понесся первый
295 звук в преисподнюю, до ушей Вайсингия змея; второй | услышал
в небе Индра царь; пять богов на земле услышали третий, а
четвертый долетел до ушей Удхьяни. Она бежит к матери, спрашивает: какой это кузнечик поет? — Умирай ты, погибай, бранится мать: не кузнечик это, а вдовий сын Бханарикâлâ на свирели играет. Каков же тот, кто так славно играет — говорит Удхьяни. И любила она Бханарикâлâ. Она начинает придумывать средство, как бы свидеться с ним, уговаривает пастуха Мадхию притвориться на другой день больным, чтобы вместо него погнать на водопой коров и буйволов. Тот согласен — на этом обрывается легенда.

Кто желал бы познакомиться с другими картинками жизни и быта камаонских горцев, тот сам обратится к сборнику Минаева. В своем роде он единственный: для Камаона никто еще не пытался сделать того, что было предпринято для некоторых других областей Индии. Укажу для примера хотя бы на собрание деканских преданий Фрира.* Если я не ошибаюсь, я пользовался уже третьим изданием этой книжки, столь несоразмеримой, в научном отношении, с разбираемым мною сборником. Пожелаем последнему такого же успеха — но не заблуждаемся ли мы насчет наших вкусов, которые, быть может, отнесут и эту книгу в разряд «ошуйных». В равнодушии нашей публики к серьезным трудам своих ученых англичане справедливо могли бы усмотреть лучшую гарантию против наших видов на Индию, в которых они так любят нас подозревать.

1876

Сказки об Иване Грозном

(посвящается Л. Н. Майкову)

Сказки, предания, анекдоты, привязывающиеся с течением 313
времени к именам выдающихся общественных деятелей, бывают двоякого рода и неодинакового исторического достоинства. Одни одолжены своим происхождением праздному любопытству, либо отвечали бессознательному желанию узнать побольше о том либо другом любимом герое, которому, таким образом, могло навязываться многое, ничуть не отвечающее его характеристике как исторического деятеля. Образцом подобного рода рассказов могут служить новеллы, в разное время рассказывавшиеся о Данте и недавно собранные Папанти: они не только не приносят ничего нового и существенного к понятию Данте, но скорее извращают его исторический образ. Другое дело — рассказы, вышедшие из народа. И он во многих случаях поступает как бы бессознательно, его повествовательные характеристики не всегда идут в уровень с показаниями истории; но в таких случаях мы бываем в праве предположить материальное, позднее искажение предания. Обыкновенно же бессознательное творчество народа отличается верным тактом, побуждавшим его приурочивать к своему герою лишь те издавна знакомые сказки и анекдоты, которые действительно отвечали народному пониманию исторического лица. В таком именно, и лишь в этом, смысле и сказки могут служить исторической характеристике.

Образчиком такого рода народной идеализации могут служить повести и анекдоты об Иване Грозном, обличающие симпатию к нему народа. Коллинс, * английский врач, бывший в половине XVII века в России, на службе у царя Алексея Михай-

ловича, так объяснял себе эту симпатию: Иван Васильевич был любим народом, потому что с ним обходился хорошо, но жестоко поступал с своими боярами.

Ф. И. Буслаев [1] выбрал из сочинения Коллинса о России народно-повествовательный материал, относящийся до Ивана Грозного; из него я выберу в свою очередь лишь два рассказа, отличающиеся действительно сказочным стилем, и присоединю к ним другие, частью записанные в недавнее время из уст народа, частью извлеченные из рукописей. К последним относится между прочим и сказка «о царе Иване и старце», являющаяся здесь впервые (№ VI) и давшая повод к этой заметке.

I. Когда Иван ездил осматривать свое государство, многие простолюдины и дворяне подносили ему дары. Один честный лапотник, который плел лапотки и продавал по копейке пару, не знал, что поднести царю, и просил у жены совета. «Поднеси пару хороших лапоток», сказала она. «Это не редкость», — отвечал он, — «а есть у нас в саду огромная репа. Мы поднесем ему эту репу, а вместе и пару лаптей». Как сказано, так и сделано. Император очень милостиво принял подарок и, износив сам одну пару лаптей, заставил всех дворян покупать у крестьянина лапти по пяти шиллингов пару. Это составило крестьянину состояние, он начал торговать и скоро так разбогател, что оставил после себя значительное имение. Потомки его получили дворянское достоинство и называются теперь Лапотскими. Есть
314 одно дерево, подле которого стоял | прежде дом его и на которое проходящие бросают свои старые лапти, в память этого лапотника; это обыкновение до сих пор еще ведется. — Один дворянин, видя, что такая награда получена была за лапоть, хотел также получить награду, и еще значительнее, за хорошего коня. Но царь, угадав его намерение, подарил ему взамен ту большую репу, которую получил прежде, и таким образом заставил всех над ним смеяться. [2]

Это один из самых распространенных анекдотических рассказов, встречающийся в приурочении к разным историческим личностям (император Адриан, Тамерлан, герцог Оттон, Валленштейн и др.), и с разнообразной развязкой. Мы находили

---

[1] Очерки русской народной словесности, I, стр. 512—515.

[2] Коллинс, Нынешнее состояние России, гл. X, в Чтен. общ. ист. и древн. при Моск. унив., 1846, I, стр. 15.

его в Талмуде [1] и в турецкой народной книге: проделки Насрэддина (№ 71); [2] в итальянском сборнике новелл XIII века (Novellino, №№ IV и LXXIV) и в рассказах Саккетти (№№ CLII и CXCV), в похождениях Pfaffe von Kalenberg и в русских народных анекдотах. [3]

Я ограничусь сообщением двух рассказов из Wendunmuth Ганса Вильгельма Кирхгофа, которые, в сущности, составляют одно целое, хотя и помещены под двумя отдельными номерами, следующими друг за другом. [4] В такой именно связи представляет их средневековая латинская поэма: «Raparius». [5] Разница между ней и пересказом Кирхгофа та, что первая не знает имени короля, тогда как последний его называет: это Людовик XI; он заблудился на охоте за оленем, проводит ночь в хижине угольщика, который угощает неузнанного им короля блюдом вареной репы. У короля не было ничего, чем бы отплатить ему: он дает ему шпору с левого сапога и говорит: пусть придет в такой-то день в Париж и осведомится в Лувре о владельце шпоры; он получит знатную награду. Угольщик явился в назначенный день и принес в подарок королю огромную репу, которую тот велел положить в свою сокровищницу, а угольщику подарил 500 золотых (Cronen) и принял его в свою гвардию (№ 39). Придворных бар (grosse Herren) такая награда соблазнила: некоторые из них согласились между собою предложить королю, один за другим, более ценные подарки, за которые они ожидали и более ценное вознаграждение. Король прослышал об их замысле, и когда первый из сговорившихся дворян просит принять от него в дар прекрасного неаполитанского коня, богато украшенного, Людовик отвечает ему подарком который ему самому стоил 500 золотых: репой угольщика.

II. Ближе всего к рассказу Коллинса как по мотиву, так и по сознательному противоположению боярского и крестьян-

---

[1] Levi, Parabole, leggende e pensieri, raccolti dai libri Talmudici, стр. 213.

[2] Orient und Occident [1860], 1: R. Köhler Nasr-Eddins Schwänke, стр. 441—442.

[3] Афанасьев, Народные русские сказки; послед. изд., т. III, № 248 и прим. к №№ 248 и 249; в т. IV, стр. 542—544 и 544—545.

[4] Wendunmuth van Hans Wilhelm Kirchhof, hrsg. von H. Gesterley, кн. II, №№ 39 и 40; см. примечания издателя к № 39.

[5] См. H. Oesterley. Raparius, Jahrb. für rom. und engl. Literat., XII, [1871], 241 и сл.

ского сословия, сказка о «Горшене» у Афанасьева.[1] Она записана в двух редакциях, из которых в одной a) царь не назван, в другой b) назван Иваном Васильевичем: сказка, очевидно, оказалась пригодной для исторической характеристики, и приурочение совершилось без труда. Грозный догоняет едущего по дороге горшеню, вступает с ним в разговор и поражен его находчивыми, бойкими ответами. Между прочим: «на свете есть три худа», говорит горшеня: «первое худо — худой сосед, второе — худая жена, третье — худой разум. От всех уйдешь, а от худого разума не уйдешь, все с тобой». — «Ты мозголов», говорит ему царь. «Слушай! ты для меня, а я для тебя. Прилетят гуси с Руси, перышки ощиплешь, а по правильному поки-
315 нешь!» — «Го|дится, так покину, как придет! А то и наголо». Царь заказывает ему десять возов глиняных тарелочек, которые он должен ему представить к известному сроку, а сам «государь приехал в город и приказал, чтобы на всех угощениях не было посуды ни серебряной, ни оловянной, ни медной, ни деревянной, а была бы все глиняная». Горшеня привез товар в город; выехал на торжище боярин и просит горшеню продать ему всю посуду. Тот сначала не соглашается, но потом сходится на условии: отдать за каждые две посудины одну, полную денег. Сыпали, сыпали, денег не стало, а товару еще много. Боярин съездил домой за деньгами, но их опять-таки не хватило. «Как быть, горшенюшка?» — спрашивает боярин. — «Нечего делать, я тебя уважу, только свези меня до этого двора, отдашь и товар и все деньги». Боярин мялся, мялся: жаль денег, жаль и себя. Но делать нечего: выпрягли лошадь, сел мужик, повез боярин, горшеня затянул песню; царь был в гостях, в дому у купца. Весело поет горшеня, против дома высоко поднял. Государь услышал, выбежал на крыльцо, здравствуется с горшеней. «Да на чем ты едешь?» — «На худом-то разуме, осударь» — «Ну, мозголов, горшеня, умел товар продать; боярин, скидай строевую одежду и сапоги, а ты, горшеня, кафтан, и разувай лапти; ты их обувай, боярин, а ты, горшеня, надевай его строевую одежду. Умел товар продать! Немного послужил, да много услужил, — а ты не умел владеть боярством. Ну, горшеня, прилетали гуси с Руси?» — «Прилетали». — «Перышки ощипал,

[1] А. Н. Афанасьев, Народные русские сказки, т. III, № 186 a и b.

а по правильному покинул?» — «Нет, наголо, великий осударь, всего ощипал».

Другая редакция сказки о горшене (b) начинается иначе: Один царь (неназванный) сзывает со всего царства всех бар и загадывает им загадку: кто на свете лютей и злоедливей всех? Никто не разрешил ее, и царь велит барам притти к нему за этим делом еще раз. Один барин выискал горшеню, который говорит ему, что съумеет отгадать загадку; барин сулит ему деньги, всякую всячину; но тот стоит на своем: «никому не скажу, опричь самого царя». Призванный царем, он объясняет ему, что лютей и злоедливей всего на свете казна (деньги). Царь предлагает ему какую хочет награду, и горшеня выговаривает себе исключительное право — торговать горшками на сто верст кругом. Желая доставить ему прибыль, царь приказал, чтобы никто к нему не приходил без горшка, вследствие чего один из бар является к горшене торговать его товар — и сказка развивается далее сходно с приведенной выше.

Сопоставление обоих пересказов позволяет заключить, что в том и другом сохранились древние черты, по которым я бы так восстановил первую половину сказки: разговор царя с горшеней; его мудрые, загадочные ответы становятся в устах царя загадками, которые он предлагает разрешить своим боярам; один лишь горшеня в состоянии сделать это и награжден царем, но награда приходится в ущерб боярам.

Я приведу для сравнения одну древнюю сказку,[1] тем более интересную в данном случае, что она также привязалась к историческому лицу, императору Фридриху II Гогенштауфену. Ему донесли об одном кузнеце, что работает он каждый день лишь на четыре сольда, и как добудет их, не работает более. Император призывает его и спрашивает: почему он так делает? — «Для моей свободы.» — «Что же ты делаешь с четырьмя сольдами?» — «Двенадцать денаров приношу в дар, двенадцать отдаю, двенадцать бросаю, а двенадцать на себя употребляю». И он толкует это так: часть заработка он приносит в дар, жертвует богу, другую отдает отцу, в отплату долга, за воспитание; третью — бросает — на жену, которая только и знает, что есть

[1] Novellino, ed. Borghini № 6. См. также немецкую сказку у Симрока, Deutsche Märchen № 8, и сицилианскую в собрании Гонценбах, № 50. Библиография собрана у d'Ancona: Le fonti del Novellino.

316 да пить; четвертая на себя | идет.[1] Император велит ему под страхом наказания никому не сказывать этих толкований, если наперед он сто раз не увидит его собственный лик. Кузнец уходит, а император задает своим мудрецам загадочный вопрос: что значит, что из четырех сольдов некий человек двенадцать денаров приносит в дар, двенадцать отдает и т. д. Мудрецы просят себе неделю срока на размышление; собрались вместе и ни до чего не додумались. Между тем они прослышали, что приходил к императору кузнец, и сообразили в чем дело. Отправились к нему и допрашивают, и добились толку не иначе, как под условием заплатить ему сто золотых. Кузнец принимает золотые и на каждый посмотрел особо, а на каждом из них был вычеканен лик императора. Тогда он открыл смысл своих загадочных ответов, и мудрецы могли в свою очередь ответить императору. Тот видит, что здесь без кузнеца не обошлось, разгневан на него за ослушание, но кузнец говорит, что он в точности исполнил приказание и, прежде чем дать ответ, сто раз посмотрел на императорский образ, т. е. на монету с его изображением.

III. Иногда переодетый царь Иван приставал к шайке воров, и советовал им однажды обокрасть казнохранителя. «Я», — говорил он, — «покажу вам дорогу». Но один из воров занес кулак и сказал, ударив его по лицу во всю руку: «Негодяй! Как ты смеешь предлагать нам ограбить нашего государя, который до нас так милостив? Лучше-ж мы обокрадем какого-нибудь богатого боярина, который сам расхищает казну царскую». Иван очень доволен был его поступком, расставаясь, обменялся с ним шапкой и велел ожидать себя на дворцовой площади. «Там», — сказал он, — «я поднесу тебе добрую чарку водки и меду». Вор пришел в назначенное место и царь, увидев его, подозвал к себе, советовал вперед не воровать, отличил его при дворе и употреблял, впоследствии, для открытия воровских шаек.[2]

Повествовательный мотив о царе, становящемся вором, известен на Западе в цикле карловингских chansons de geste, где он был когда-то сюжетом особой романической ветви.[3]

---

[1] Сл. такие же ответы, с таким же толкованием в одной из гималайских сказок, собранных И. П. Минаевым.

[2] Коллинс, гл. X, стр. 16.

[3] G. Paris, Histoire poétique de Charlemagne, [1866], стр. 315 след.

Его героями являются — Карл Великий (Иван Грозный) и Basin или Elegast (имя вора). Общее содержание такое: против императора составляют заговор его собственные перы — бояре. Ангел является ему и говорит, что в предупреждение опасности ему следует пойти ночью воровать. Он отправляется и господь посылает ему знаменитого вора Basin. В нидерландской поэме на эту тему вор назван Элегастом, и подробности обличают поздний пересказ: Элегаст — рыцарь, изгнанный Карлом за легкую провинность и обратившийся к воровскому ремеслу. Он встречается с императором ночью; между ними происходит схватка, причем меч ломается в руках Элегаста, который говорит, кто он: Карл его изгнал, заставил сделаться вором по нужде; но он никогда еще не обокрал бедного человека, а нападал лишь на богатых проезжих, разбивал казну епископов и аббатов. Император, неузнанный Элегастом, называет себя Альбрехтом, говорит, что он тоже вор, и предлагает новому товарищу обокрасть казну Карла. Но Элегаст решительно тому противится: лучше избрать жертвой шурина императора, Эккериха: он многим людям причинил вред, да и самому Карлу готов изменить. Товарищи направляются к замку Эккериха; Элегаст проникает туда через пролом стены, и передает свою добычу Карлу, оставшемуся за стеною. Великолепное седло, обвешанное колокольчиками и погремушками, соблазнило Элегаста; только что он до него дотронулся, как колокольчики и погремушки зазвенели и хозяин проснулся. Это дает повод Элегасту услышать разговор Эккериха с женой об измене, | которую он готовит 317
Карлу. Элегаст сообщает слышанное им своему спутнику, который уговаривает его лично передать все это императору, не опасаясь его гнева. Элегаст так и поступает. Эккерих схвачен в ту самую минуту, когда он и его пособники готовились напасть на Карла, и получает заслуженную кару, а Элегаст женится на его вдове, сестре императора.

IV. Трудно сказать, представляет ли рассказ, записанный Коллинсом, цельную сказку, либо являлся эпизодом более развитой повести, сходной по содержанию с сказкой о Шибарше.[1] Я передам ее в сокращении. Шибарша обнаруживает с мало-

[1] Напечатана И. В. Беляевым в Русском архиве 1866 (год 1) стр. 20—29. С именем Шибарши сл. Шабаршу в сказке Афанасьева, Народные русские сказки, т. I, № 88: он «из плутов плут».

летства воровские наклонности.[1] Однажды по дороге вел мужик быка; Шибарша забежал вперед и бросил на дорогу сапог. Мужик поднял было сапог, но затем кинул: «Еще-де от этого сапога будет мне худо: скажут, что будто я кого потерял». Шибарша поднял тот сапог и снова забежал вперед — бросил. Мужик подобрал его и вернулся назад, думая прихватить и первый, а быка привязал к дереву. Шибарша уводит быка,[2] велит отцу отрубить ему голову, которую воткнул в болото. Не найдя сапога, мужик вернулся, видит: его бык в болоте; разделся и полез за ним, а Шибарша тем временем украл у него одежду и сапоги и пошел к отцу, который варил бычачье мясо. Просит у отца кожу: «я понесу в лес и высушу, легче будет домой нести»; сделал себе кнут из лыка, хлопает по коже и приговаривает: «государь царь, не я крал, батюшка крал». Отец, услышав эти слова, так испугался, что бросил мясо и, прийдя домой, не велел пускать сына; пусть идет в Москву, там его дядя Барма,[3] пусть вместе с ним и ворует. Шибарша в Москве: в первой краже, которую он совершает сообща с дядей, ему, вероятно, предоставлена была роль исполнителя. Стали делить добычу на четыре части; дядя и говорит Шибарше:[4] «Первая куча мне, другая тетке, третья тебе, четвертая тому, кто тебя учил воровать». — «Я сам горазд воровать, не ты меня учил», — отвечает Шибарша. Не поладили и пошли судиться к царю Ивану Васильевичу, который присудил четвертую часть тому, кто воровал.[5] На вторую ночь дядя и племянник идут в ту же палату, где были прежде: на этот раз отправляется воровать дядя и попадает в котел с смолой, в которой сварился. Шибарша ждет его, не дождется, сам идет в палату и, найдя тело дядино, отрезал ему голову и принес тетке. Царь Иван Васильевич приказал то мертвое тело возить по Москве, и кто по нем вздохнет или потужит, того хватать: тот-де вор. Шибарша спрашивает тетку: хочет ли она по

---

[1] Начало сказки несомненно искажено и может быть приблизительно восстановлено по Афанасьеву, Русские народные сказки, III, № 219 d.

[2] Сл. Афанасьев, Сказки, III, № 219, стр. 336 и особенно h 344—345 (кража вола при обстоятельствах, сходных с рассказанными в тексте).

[3] В сказке у Афанасьева, III, № 219 d. (стр. 342 вариант) сам вор (Шибарша) назван: Барма-Кутерьма.

[4] Я исправляю в этом месте, очевидно испорченное чтение текста.

[5] Сл. Афанасьев, Сказки, III, № 219 f, стр. 341 (спорный дележ и решение судьи).

дяде плакать? Если хочет, пусть возьмет кувшин молока и пойдет против тела: «станут тебя солдаты от него отбивать, а ты урони кувшин и заплачь, будто о кувшине-то, а сама говори им: пойду на вас суда просить, за что-де вы у меня разбили кувшин молока?» — Тетка так и делает: ей удается и по муже поплакать, и с солдат десять рублей получить, чтобы не ходила на них суда просить. А вор так и не нашелся. Тогда царь велит то мертвое тело возить по деревням и селам и хватать каждого, кто по нем станет плакать. Шибарша спаивает солдат, возивших покойника, и крадет у них тело. Царь прибегает к новой уловке: велел козлу в рога втереть алмазные вещи и того козла водить по Москве, |и ежели кто на того козла поглядит или подивится, 318
и того хватать, тот-де вор. Шибарша насадил в короб птиц и повез противу козла; караульные велят ему посторониться, а он им в ответ, что сам везет к царю птиц заморских. Караульные просят его показать: какие это птицы; на его отказ они начинают рубить короб; птицы разлетелись, а караульные принялись их ловить. Шибарша пользуется этим, чтобы увести козла, мясо которого велит тетке сварить; затем, убив старуху нищую, отнес ее ночью к царским палатам, приморозил к снегу, и рога положил. Караульные доносят царю, что старуха рога принесла, а старуха оказалась мертвой. Тогда царь Иван Васильевич велел по кабакам поставить пива и вина и казны довольно насыпать: кто будет наклоняться или пристально глядеть, того и хватать. Шибарша насмолил сапоги и пошел по кабакам, и той казны к нему под сапоги много прилипало. Спился Шибарша и заснул; усмотрев на его подошвах приставшие к ним деньги, караульные обрили ему полголовы и полбороды, чтобы не ушел. Шибарша проснулся раньше других, обрил полголовы и полбороды у пьяных караульных. Стали искать Шибарши: таких обритых много сыскали, а вора не поймали. И вечером царь Иван Васильевич пошел сам гулять и встречу ему попался Шибарша и окликал его: «Кто-де идет?» И царь Иван Васильевич сказал: «Я-де московский Скосырь», и сам его окликал, и Шибарша сказался: «Я-де деревенский Лабза». И Шибарша говорил: «Московский Скосырь, куда идешь?» И царь Иван Васильевич сказал ему: «Гулять-де иду. А ты-де, деревенский Лабза, куда идешь?» И он сказал ему: «Я-де воровать иду». И царь Иван Васильевич спросил его: «Куды-де идешь воровать-то?» И он сказал ему: «Я-де в Москву иду». И московский Скосырь

деревенской Лабзе говорил: «Возьми-де с собою воровать-то». И деревенский Лабза говорил же: «Куды-де нам итти воровать-то?» И московский Скосырь говорил же: «Пошли-де к царю Ивану Васильевичу воровать». И деревенский Лабза ударил его в щеку и говорил: «Не думай-де на нашего царя Ивана Васильевича лиха, он-де до нас милостив, поит нас и кормит и всех жалует, пошли-де к главному министру воровать». И пошли вместе, и Шибарша, пришедши к главному министру на окошко, и слушал, и министр жене своей говорил: «Жена-де, сделай мне лютого зелья». И жена-ж спросила его: «На што-де тебе?» И он сказал ей: «Утре-де ко мне государь будет кушать, я-де ему поднесу чарку лютова зелья, и он-де выпьет, и ему-де от этова смерть случится». И Шибарша, скоча с окна, московскому Скосырю говорил: «Полно-де, брат, воровать». И пошли по домам,[1] и московский-же Скосырь деревенскому Лабзе говорил: «Приди-де ты ко мне ко заутрене». И деревенской Лабза ко заутрени и пришел, и стали с московским Скосырем вместе, и вышедший архиерей говорил: «Доселе-де царь Иван Васильевич воров выскивал, а нонче-де сам с вороми знаетца». И московский Скосырь деревенскому (Лабзе) говорил: «надобно-де архиерею насмешку отсмеять». Насмешка состоит в том, что Шибарша приходит ночью под окно архиерея, говорит, что он ангел божий: «велено тебя за твои молитвы на небеса к богу взять». Он садит его в суму и несет на Иванову колокольню, откуда спускает его по лестнице, приговаривая: «Крепись-де, архиерей божий, первое (второе, третье) тебе мытарство». — И как оный архиерей упал на-земь, и оной же Лабза говорил: «на небе-де ты ужь, архиерей божий», и, взявши его, положил к себе на плеча и дошел к Спасским воротам, и на тех воротах в стену вбил
319 железный гвоздь и повесил того архиерея в той суме, | и написал на той суме: деревенской Шибарша. И возле той сумы поставил дубину и на той же суме написал же: кто-де в эвти вороты поедет и на той суме подпись увидит, да ежели трижды по суме не ударит, а тот буди проклят отныне и до веку». Архиерею достается

[1] Здесь в сказке несомненно следовала подробность о том, что Шибарша открыл царю существование против него заговора. Иначе трудно себе объяснить значение этого эпизода о «царе-воре» в развитии всей сказки и следующее за тем приглашение царем Шибарши. См. Объяснение к рассказу Коллинса, помещенному у нас под № III, и Чулковскую сказку, ч. VI, стр. 14—52.

и от царя и от его людей; он взмолился к царю, сказывает, кто он, и освобожден из заключения. «И пожив дома три дни умре».

Здесь не место разбирать отдельные подробности сказки, которые могли бы дать повод ко многим частным сближениям.[1] Останавливаясь лишь на сущности, заметим, что сказка о воре распространена в чертах, существенно сходных с приведенными выше, от Индии и Тибета до крайнего европейского запада.[2] Одной из древнейших ее подробностей представляется эпизод о воре, отрезывающем голову своего попавшегося товарища, чтобы таким образом скрыть улики: как известно, этот эпизод нашел себе место в рассказе Геродота о Рампсинитовом сокровище. Менее существенной представляется в нашей повести об Иване Грозном проделка Шибарши с архиереем. Легко представить себе, что здесь мы имеем дело с подробностью анекдотического характера, приставшей к народной сказке, когда она сделала своим героем царя Ивана: под безыменным архиереем, обличающим его в церкви, нетрудно вообразить себе святителя Филиппа.[3] Мне кажется, что дело идет здесь не о новой приставке, а о quasi-историческом применении старого сказочного мотива. В тюркской песне у Радлова[4] вор Eshigäldi обещает хану выкрасть и привести к нему враждебного ему хана: проделка ему удается, и он привозит князя и его жену — в ящике. В одной из русских сказок на тему об искусном воре, собранных Афанасьевым,[5] барин, желая испытать воровские способности Ивана (вор), велит ему украсть керженского (раскольничьего) наставника. Иван соглашается. В самую полночь пришел Иван с рогозинным кошелем и стучится в окно. — «Кто ты, чело-

---

[1] Так, например, одна из проделок Шибарши (он бреет караульных) напоминает новеллу Декамерона (III, 2) и связанный с ней курс рассказов.

[2] См. Schiefner, Über einige morgenländische Fassungen der Rhampsinit-Sage; в Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de St.-Pétersbourg, t. VI, 1869, pp. 161—186; Афанасьев, Народные русские сказки, IV, примечания к № 219, стр. 496—502.

[3] Сл. заметку И. В. Беляева в Русск. архиве, [1866], стр. 30.

[4] Radloff, Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens, III, [1870], стр. 332—343.

[5] Афанасьев, Народные русские сказки, III, № 219 а, стр. 326—327. О других сказках того же содержания см. R. Köhler, Ueber I. F. Campbell's Sammlung gälischer Märchen в «Orient und Occident», II, 4, № XL.

вече?» — «Ангел с небеси, послан за тобою унести живого в рай; полезай в кошель». — Наставник сдуру и влез в кошель; вор завязал его, поднял на спину и понес на колокольню. Тащил, тащил; «скоро ли?» спрашивает наставник. — «А вот увидишь. Сначала дорога хоть долга, да гладка, а под конец коротка, да колотлива». Втащил его наверх и спустил вниз по лестнице: больно пришлось наставнику, пересчитал все ступеньки. — «Ох», говорит, — «правду сказывал ангел: передняя дорога хоть долга, да гладка, а последняя коротка, до колотлива. И на том свете такой беды не знавал». — «Терпи, спасен будешь!» — отвечал Иван; поднял кошель и повесил у ворот на ограду, положил подле два березовых прута толщиною в палец и написал на воротах: кто мимо пройдет да не ударит по кошелю три раза — да будет анафема проклят! — Вот всякой, кто ни проходит мимо, — непременно стегнет три раза». — Под конец барин освобождает наставника.

Первоначально, стало быть, дело шло о простой воровской проделке; лишь когда народ перенес свою сказку на царя Ивана, мотив воровства исчез и заменился новым: издевкой царя над святителем (Филиппом?). Заметим, что в той из русских воровских сказок,[1] которая наибольшим количеством подробностей
320 отвечает приведенной | нами повести об Иване Грозном, эпизода об архиерее-наставнике нет и нет также и рассказа о царе, приставшем к вору, который слышал уже Коллинс. Всякий заметит, что в рассказах о проделках искусного вора эпизод о царе, его сообщнике, является чем-то посторонним, вторгшимся со стороны и мало служащим развитию сюжета о воре-искуснике; только в Чулковской сказке о Фомке (ч. VI. стр. 46—52) встретился мне тот же эпизод: переодетый царь сам идет разыскивать Фомку, сходится с ним и предлагает ему ограбить царскую казну. Но тот узнал, с кем имеет дело, и ударил своего товарища: «Не смей-де против царя наущать! а коли хочешь поживиться, так лучше заберемся к злому вельможе». Согласились и пошли; Фомка влез на стену и случайно подслушал, как сговаривался тот вельможа с своей женой отравить царя. Измена была открыта царь заставил злодея выпить приготовленную им отраву, а Фомку простил и наградил щедро.

[1] А. Н. Афанасьев, Русские народные сказки, [III], № 219 h.

Разбор повести о Шибарше привел нас к заключению, что она коренится всеми своими частями в народной сказке. Ее состав лишь отчасти определился бессознательным народным приурочением; Иван Васильевич жил в постоянном страхе перед боярскими заговорами, ему мерещились попытки отравления; рассказ о воре, случайно подслушивающем разговор крамольного боярина, являлся удобной канвой для выражения этих страхов и опасений. Мы видели, что по тем же побуждениям воровская проделка над лицом, которое вору удалось выкрасть, обратилась в царскую шутку над каким-то архиереем.

V. Следующая сказка, напечатанная Рыбниковым,[1] заметно отличается от предыдущих и последующей — не по материалу, а по направлению. И здесь, как и в других, материал тот же, сказочный, народно-повествовательный, в широком смысле этого слова, не поднимающем вопроса о туземных или иноземных народных или литературных источниках сказаний и повестей. Прение загадками, открывающее сказку, принадлежит к излюбленным темам средневековой письменности и народной песни и сказки (сл. выше сказку о Горшене). То же следует сказать о мотиве «неравного дележа», в котором неправый, лукавый обделяет правого и честного.[2] — Оригинальность нашей сказки сказывается в том особом толковании, которое она дает этому дележу. В этом и состоит намеченная выше разница направления. Если все другие сказки об Иване Грозном выставляют его народолюбцем, охотно и запросто обращающимся с простыми людьми и искореняющим боярскую крамолу, то здесь мы получаем, после народных редакций, боярскую редакцию того же образа: сам царь завел на Руси измену, и никто после него не будет в силах извести ее.

Царь Иван Васильевич шлет послов в иные государства к королям и князьям, с требованием ежегодной дани. Те согласны под условием: если он отгадает три загадки, то они дадут ему двенадцать бочек золота и будут платить дань; если нет, то ему «совсем откажут от царства». Первая загадка: что́ удалее всего на свете? вторая: что́ всего милее? третья: что́ всего слаще? Царь советуется со своими, какой ответ держать: придумали, и к срочному времени он отправляется на восток, к белому

[1] Песни, II, [1863], стр. 232—236: Отчего на Руси завелась измена.

[2] Сл. [А. Н. Веселовский], Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе, [1872], стр. 91—9.

камню, где его дожидают враждебные ему короли и князья. Едет; по дороге на одном пустом месте мужичок строит церковь, главу щепой обивает, и за каждою щепиною и гвоздем на земь спускается.[1] — «Ты бы взял разом десяток дощечек и гвоздей», — говорит ему царь, — «тебе бы это было полезнее».— «Всякое дело знает мастера, — отвечает старичок, а я тебя спрошу, куда ты едешь и зачем? Едешь ты на восток к белому камню, загадки толковать. Не растолковать их тебе, да и царства
321 ты лишишься». | Призадумался царь и просит старика пособить ему; тот соглашается, — если из двенадцати бочек золота, которые получит, царь даст ему одну, он поможет ему растолковать загадки: а нет — то и царство твое кончится. Царь все обещает, и старик так объясняет загадки: что удалее всего на свете? — удалее собственных глаз ничего нет; что всего милее? — красное солнце; что всего слаще? — вода. — Поблагодарив старика, царь отправляется на восток, где короли и князья встречают его с честью: он отгадывает их загадки, получил двенадцать бочек золота и едет назад. Подъезжают к тому месту, где старичок церковь строил, и нашло на царя сомнение, что отдать старику бочку золота будет много. Поговорил со своими и решил: вынуть из бочки две части золота и вместо них насыпать песку, а третью часть золота сверху, чтобы не было приметно. Подъехали к старику; царь благодарит его за наставление: «Получай» — говорит — бочку золота». Отвечает старичок: «Ну, царь русский, Иван ты Васильевич и Грозный! Сам ты ввел измену в Русь православную, и никогда ты ее с сего времени не искоренишь, и ни другой кто-либо. Причиною всего этого зла — ты сам, царь. Зачем тебе обманывать меня? Я спас тебя и жизнь твою, ты обещал мне за сие бочку золота, а вместо золота платишь песком». Царь видит, что это человек не простой, и слезно просит взять любую бочку кроме той; старик отвечает: «Золотом твоим я не нуждаюсь, и жить буду без твоего золота: мне не нужна твоя златница, а нужна была правда. Ты сам изменщик сему, и измена сия из веки веков останется в Руси, и ни ты и ни другой кто не может искоренить ее; всему этому злу причиною Грозный царь Иван Васильевич. Прощай, царь», — говорит старичок, — «поезжай вперед и царствуй!» И в одно мгновение не стало перед царем

[1] [сл.] Афанасьев, Русские народные сказки, III, № 227-в.

ни церкви, ни старичка; все потерялось и никакого следа не осталось. Иван Васильевич Грозный заключил, что это был сам бог; поклонился тому месту до земли и отправился царствовать.

VI. Последняя из известных мне сказок об Иване Грозном сообщена мне Л. Н. Майковым и печатается здесь впервые.[1] Освещение, в котором является в ней царь Иван, заставляет отнести ее к разряду народных. Обстановка действия историческая: Сергиевская лавра и Александровская слобода; главное действующее лицо — старец крылошанин, шут и балагур, всегда готовый на отповедь, который ловко попадает в тон царского спроса, и вдобавок эксплоатирующий в свою пользу свое нехитрое шутовство. На Западе этот тип нашел себе литературное признание, например, в рассказах о проделках попа Амиса (Amis); в сказке он не пошел далее балаганного уровня. Но здесь он интересен нам с другой стороны: он помогает нам оттенить личность Грозного со стороны его казовой, ребячливой, самодурной религиозности, не знавшей средины между страхом фетишиста и выходками в роде перекладывания пролога ногами вверх, отчего чтец путался, а «царь о том был светел». Нечего и говорить, что шутки и выходки чернеца — народно-сказочные; к таким же мотивам относятся и задачи Грозного чернецу: притти к нему «ни конем, ни пешу, ни в платье и ни нагу». Точно так же в одной русской сказке у Афанасьева царь велит девушке явиться к нему ни пешком, ни на лошади, ни голой, ни одетой и т. д.[2] Девушка ис|полняет приказание 322
и является, надев на себя сетки, верхом на зайце.

[1] Сказка эта доставлена Л. Н. Майкову Е. И. Якушкиным, который нашел ее в одном принадлежащем ему рукописном сборнике XVIII века.

[2] Афанасьев, Сказки, т. III, № 188, и прим. в т. IV. Сл. литературу этой сказки в моей статье: «Новые отношения муромской легенды о Петре и Февронии и сага о Рагнаре Лодброке»; также в следующих сочинениях: «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе», стр. 89—90; Johannes Pauli, Schimpf und Ernst № 423 (и прим.) Oesterley; Gesta Romanorum, № 124 (и примеч. Oesterley) и др. Замечу, что и первые ответы старца на вопросы царя (откуда старец? где пострижен?), которых соль состоит в сознательном quiproquo, нередки в шутовских сказках. Так, в баснословном житии Эзопа Ксанф здоровается с ним: «Здравствуй». — Эзоп: «Да я не болен». — Ксанф: «Каковский ты?» Эзоп: «Черный». — Ксанф: «Да не то, а откуда ты родом?» — Эзоп: «Из чрева моей матери». — Ксанф: «Не то я говорю, а в каком месте ты родился?» — Эзоп: «Мать не сказывала в верхнем или нижнем» и т. д.

И здесь, стало быть, как в остальных сказках о Грозном, народный мотив привился к исторической личности по естественно-психологическому подбору; только в нашем случае полнее и удачнее, чем в предыдущих, при большей выдержанности исторического колорита и с сохранением отвечающей ему декорации.

Русские сказки о Грозном заслуживают вполне название исторических в том смысле, что они представляют действительную общественную оценку деятеля с точки зрения заинтересованных им партий. Бояре не любили его, и боярская сказка о неравном дележе явилась подходящим выражением этой неприязни. Но она стоит особняком среди других, отражающих другое, противоположное впечатление. В них Грозный, если не народный герой, то сторонник народа, с Шибаршой и горшеней, против боярской измены; водится с шутом крылошанином и в то же время дозволяет жестокую сказочную шутку над архиереем. Для характеристики народного понимания Грозного эти сказки интересны именно в своей совокупности: одна какая-нибудь сказка была бы бездоказательна, так как каждую из них легко привязать к какой-нибудь нерусской параллели, объяснить случайным заимствованием. Существование цикла сказок одного и того же направления указывает, наоборот, на известный такт, руководивший их выбором, откуда бы, впрочем, ни был заимствован их материал. Этот такт подсказан был народу его общим взглядом на деятельность царя Ивана.

Сказка о Грозном и старце

«Царь Иван Васильевич пришел в Сергиев монастырь к бдению, и слыша крылошанина горазда пению; а он сам горазд был пению. И послал к нему боярина своего вопросить: откуду старец? И пришел боярин, сотвори молитву, а старец говорил: Аминь. «Царь де Иван Васильевич веле тебя спросить: откуды старец?» И старец отвещал: «Аз-де отвсюды старец» — и на себя оком окинул. И пришел боярин, говорит: «Государь, я не смею говорить тебе; старец говорит: я-де отвсюду чернец, и спереди и созади». И в другой поем посылает того же боярина спросить: где пострижен? И боярин спросил с молитвою, по чину, где пострижен; и старец поднял шапочку и рек: «в то

пострижен», и указал на главу.[1] И боярин сказал царю, и царь
рек: «впрямь-де он с главы пострижен». И как почалися[2]
псалмы петь, и царь сам пошел к старцу и сотворил молитву,
и старец аминя не дал, и царь прочь пошел. И царь опять
пришел и сотворил молитву, и старец аминя не дал, царь и прочь
пошел. И начали петь алилуия, и царь сотворил молитву, и ста-
рец рек: аминь с проволокою. И царь молвил: «что-де ты давеча
не отвещал?» — «Здесь-де одного подобает слушати». И царь
взошел на крылос, и старцы все роздалися, а головщик не
поступился, и царь стал под ним; и как приспело петь пои-
леилуй, и старец не почал петь, а царь пел; а старец говорит:
«только и умеешь».[3] И царь сошел с крылоса; и как приходит
пролог чести, царь говорит архимандриту, чтобы положили
исподнею доскою вверх, да обернуть главою вниз, а низом
вверх; а чести велел архимандрит тому же старцу. И старец
пошел чести и отворил книгу и учал (в)здорное говорить и, молвя
слова два-три и «богу нашему слава», да поотшед, молвил:
«чтоб-де чисто было в глазах у тово, кто книгу положил».
А положил книгу уставщик по архимандричью велению; и царь
о том был светел. И после пения царь приказал архимандриту
покоить головщика пивом и медом, чтобы упился и проспал
заутрен(н)ю. И заутро праздник Ива|на Богослова, и бысть 323
бдение; и как отдали часы дневные, и царь пошел подслуши-
вать. В келье они крылошены играют, все пьяны, масло коло-
тят, и тот головщик; не чаяли они,[4] что тут играет (?). И царь,
идучи, без архимандричья благословения приказал благове-
стить; и пришел до звону царь, а головщик стоит на крылосе
чинно. И царь пришел, сотворил молитву и говорит: «чернец,
бес ли ты или человек? Топеря тя сказали пьяна, а ты на крылосе
стоишь!». И старец рек: «Бес-де не может от зла к добру, а чело-
век преложен естеством и самопроизволен, может ся прило-
жить от зла к добру и от добра ко злу». И на другой день госу-
дарь после стола глядел сквозь оконицу, а тот головщик идет
с погреба сам друг со старцем, а несут по кувшину пива, и как
будут против окна и учали драться и, дрався, один от другого

---

[1] Рукоп.: и старец поднял шапочку и указал, рек, в то пострижен, на главу.

[2] Рукоп.: почали якся псалмы.

[3] Рукоп.: только су умеешь (?).

[4] Рукоп.: начаяли.

побежал, и он за ним бросил всем кувшином и кувшин разбил и пиво пролил. И царь был светел. И те старцы один другому говорил: «О чем дралися?» И другой говорит: «Не сведаю, о чем». И паки опять возрев на церковь, и рек: «Пресвятая Троице, помилуй нас», — весь до конца.[1] И по сем прощение полное получися, и пошли. И царь пошел из монастыря и приказал беречь его архимандриту, и старца призывает к столу в Александрову слободу; а быть ему ни конем, ни пешу, ни в платье и ни нагу. И тот старец пошел с крылошаны; и как будут близь слободы и двора церковного, веле(в)ся оболочи всем старцем мережами, и друг друга несли за кукорки, переменяясь. А царь смотрел сверху; и дивился царь старцеву разуму и велел за столом посадить и, покоя гораздо, дати всем им ложки долгие стебли, что неможно самому себе в рот уноровить. И учали старцы есть, друг другу через стол в рот подавать. И царю сказали, и царь дивился разуму его. И после многого кушанья велел царь спросить, сыти ли, и они сказали, сыти-де. И велел государь принести к ним пирог свой царский, и они его весь съели. И царь приказал: «как-де вы, старцы, лжетс, сказав сыти, и пирог весь съели?» И головщик говорил: «как-де бывает хоромина полна людей, а царь идет, и молвит: всем тесна, а царю пространная дорога. И так-де и пирог царский». И царь его призвал к себе и говорит: «Чернец, приказа-де тя архимандриту; чем жаловать?» И он приде: «Государь, немного старцу надобно, только в трое: тепло, мокро и мягко». И бояре дивились, что говорит нелепо пред царем; и государь говорил: «Впрямь-де он просит тепло — келья, и питья нескудного, и мягкого хлеба». И приказал его архимандриту жаловать наипаче всех братий. И опять пошли крылошеня в монастырь, а государь царь Иван Васильевич остался во Александровской слободе».

---

[1] Рукоп. вѣсь до конца (?).

1877

Малорусские народные предания и рассказы

Свод Михаила Драгоманова. Изд. Юго-западного отдела ИРГО, Киев, 1876 г.

В параллель к «Историческим песням малорусского народа», 205
издаваемым гг. Вл. Антоновичем и М. Драгомановым * явился недавно прекрасный сборник малорусских народных преданий и поверий, на который обращаем внимание всех, интересующихся изучением народного быта. Специалистам на него указывать нечего: я не сомневаюсь, что всякий из них уже запасся экземпляром сборника и не раз благодарил издателя за богатство собранного им материала, до тех пор мало доступного русскому исследователю. Я имею в виду, главным образом, галицкие рассказы, перепечатанные г. Драгомановым из Правды и собрания Игнатия з Никловиц, тем более интересные, что они являются посредствующими «между украинско-малорусскими и западно-славянскими и румунскими» (предисловие, стр. XV). Я привел одно из многих указаний издателя, рассеянных в его предисловиях, но только намеченных им и не разработанных в общей связи. Оттуда некоторые противоречия в теоретической части предисловия. Я укажу на иные из них по поводу приведенного выше замечания.

«Большая часть ново-европейских верований, прозаических преданий и рассказов принадлежит к числу заимствованных от других народов, классических и восточных... Той или другой местности принадлежит небольшое число самостоятельных рассказов и верований, а больше приспособление бродячего материала к местному быту, облечение его в большее или меньшее число местных красок. Поэтому, собственно говоря, прозаические рассказы и предания наши... в весьма ограниченной степени могут быть признаны национальными и бытовыми»

(предисл., XVIII—XIX). Таким образом, по мнению издателя, народные сказки и предания, по крайней мере, большая их часть, должны быть отнесены в область так называемой переходной или переходящей (XXII) литературы. Если так, то является вопрос: как уследить пути этого литературного переселения? Заметка г. Драгоманова о посредствующей роли галицких сказок между украинско-малорусскими и западно-славянскими и румунскими намекает на один из возможных ответов. Сказки, предания распространяются, главным образом, путем устной передачи, от соседа к соседу; сходство сказок определяется географическою близостью рассказчиков; с этой точки зрения изучение сказок граничащих друг с другом народов может повести к некоторым частным выводам, которые послужат материалом для общей статистики литературных переселений. В каком направлении совершались эти переселения — этот вопрос должен быть разрешен для каждого отдельного случая особо. Движение, например, могло совершиться от румунского или западно-славянского типа к южно-русскому, или наоборот. Здесь одним из моментов может служить язык — разумеется, лишь в тех случаях, когда дело идет о сказках народностей, близких друг к другу по языку. На это указывает мимоходом и г. Драгоманов (предисл., XVII, прим. 1), говоря о грубости семейных отношений в малорусских сатирических песнях: «Здесь мы имеем дело с карикатурой, а иногда и явно захожими песнями, большею частью с признаками великорусского влияния в языке». В иных случаях исследователь принужден будет ограничиться другими средствами поверки, правда, менее точными и решительными, при том зачаточном состоянии, в каком находится по сю пору «методика» народно-литературного изучения. Но именно такого рода поверочные опыты и должны повести, по моему мнению, к установлению искомой методики. Беру в пример сказку из сборника г. Драгоманова, стр. 329—332: Дитя с ангельским голосом и Марко Богатый. Известны прекрасные великорусские сказки о Марке Богатом и Василии Бесчастном (у Афанасьева, Нар. русск. сказки, № 173); древность их редакции засвидетельствована многочисленными пересказами, как восточными, так и европейскими, о которых см. пока мою статью в Russische Revue, 1876 г. № 2: Constantinische Sagen, и заметку Келера в Jahrbuch f. slav. Liter. Ягича. Общее содержание следующее: богатому Марку напророчено, что его

дочь выйдет за сына бедняка. Марко старается всеми силами отделаться от ненавистного ребенка, мальчика, юноши, несколько раз обрекает его на смерть, а тот всякий раз спасается чудесным образом и под конец женится на своей суженой. Не успев помешать браку, Марко еще раз делает попытку избавиться от нелюбимого зятя и предлагает ему «трудные задачи», дает опасные поручения, которые тот исполняет счастливо к огорчению и вреду тестя. Обратимся теперь к малорусской редакции этой сказки: богач, ночуя под окнами одной хаты, слышит, как там плачет дитя ангельским голосом. Недоброе у вас дитя, говорит он хозяевам, целую ночь плачет: продайте мне. Получив ребенка, он забрасывает его в лесу. Пророчество о браке, одна из самых существенных черт сказки, исчезло и, вместе с тем, является непонятною ненависть Марка к ребенку, которого он и далее преследует в сказке, всякий раз узнавая его по ангельскому голосу. Вследствие этого забвения и брак бедняка с дочерью Марко потерял характер сказочной существенности, являясь чем-то случайным. Далее предание еще более расторжено. Обыкновенно в сказках этого цикла тесть задает зятю трудные задачи; иначе в редакции г. Драгоманова: бедняк женился на дочери богача и после брака, неизвестно почему, идет странствовать. «І взявся по весілю тот панич, и пишов видтам. Взявся, іде, іде, іде, іде» (стр. 330). Следуют «трудные задачи»; лишь в самом конце сказки является на сцену Марко, тогда как первоначально замысел трудных задач исходил именно от него.

| Как видно, малорусская сказка представляет нам редакцию 206
значительно испорченную. Порча могла быть случайная, зависеть от качества рассказчика и т. п.; другой передал бы ее с меньшими искажениями и с большей близостью к первичному оригиналу. Но, с другой стороны, возможно и другое объяснение: великорусские сказки представляют цельный, неиспорченный тип; в них главное действующее лицо носит постоянное имя: Марко; последнее обстоятельство потому именно важно, что имена сказочных героев обыкновенно изменчивы и сохранение их в различных пересказах обличает их взаимную зависимость, непосредственное влияние одного на другое. При этих условиях я полагаю вероятной зависимость малорусского рассказа от великорусской традиции, хотя и не могу опереть предположения на каких бы то ни было признаках руссизмов в языке.

Частный пример отвлек меня на время от теоретических построений г. Драгоманова. Мы согласились с ним, что прозаические рассказы и предания лишь в весьма ограниченной степени могут быть признаны национальными и бытовыми. Между тем, далее, на стр. XXIII—XXIV предисловия, оказывается, что они-то дали издателю возможность «с большею полнотою представить материал для характеристики малорусских верований и отношений к религиозной жизни». Правда, издатель тотчас же оговаривается, в каком смысле следует понимать это положение. «Конечно, продолжает он, и здесь значительная часть материала далеко не местного происхождения: то и дело встретишься с рассказами и образами, которые взяты из апокрифов, прологов, Gesta Romanorum, Legenda Aurea и т. п. средневекового полуцерковного мудрствования, иногда христианского, а иногда еврейского и магометанского происхождения; даже юмористические рассказы о попах, попадьях, дьячках и т. п., при всем их местном колорите, часто не что иное, как переработка западных fabliaux и новелл. Вот почему мы рады были поместить в наше собрание всякого рода, казалось бы, даже странную подробность для того, чтобы ввести бродячий в устах нашего народа словесный материал в круг европейского сравнительного исследования, которое одно поможет отделить чужое от нашего местного, национального».

Мне кажется, что с такого именно отделения должен был начать сам издатель. В широких чертах оно и теперь стало возможным; главное: оно дало бы историческую почву его систематизации народно-литературного материала. Этой систематизации издатель придает особое значение; это его личный труд. «С тех пор, как к прежнему эстетическому отношению к народной словесности прибавилось и научное, вопрос о систематизации произведений этой словесности получил свое значение. Явилась необходимость издавать эти произведения в системе и притом такой, которая бы давала возможность более ясно видеть отражение жизни народной, прошлой и настоящей, в памятниках народного слова. Без сомнения, наиболее целесообразная система будет та, которая будет соответствовать естественному разделению этих памятников по отношению их к народной жизни и естественному разделению областей этой жизни и народного миросозерцания». Далее, на стр. XIX, изда-

тель знакомит нас с теми естественными рубриками, в которых рассказы и предания укладываются «сообразно естественным разделениям миросозерцания, жизни человеческой и употребления слова». Рубрики эти следующие: 1) представления и рассказы о явлениях природы и изобретениях; 2) приметы и поверья; 3) знахарство, молитвы и пародия их; 4) верования и рассказы о чертях; 5) рассказы о мертвецах; 6) верования и рассказы о людях с чудесною силою; 7) о кладах; 8) рассказы о церковных лицах и явлениях; 9) рассказы о явлениях жизни семейной и общественной; 10) предания о лицах и явлениях политических (исторических); 11) предания о местностях; 12) былины; 13) сказки, игра слов и остроумия.

Если бы такое распределение на отделы заявляло себя как чисто внешнее, мнемоническое, мы приняли бы его, как всякое другое, считали бы временным, как сам автор считает временными иные из установленных им рубрик (см. пред., XX и XXIII). Но толкование, предложенное автором на свою собственную систему (стр. XX—XXIII), дает ей более серьезное, научное значение. Если стать на эту точку зрения, то систематизация г. Драгоманова всего менее может быть названа естественною, а напротив, отличается странною идеологиею. Он только что признал большую часть народно-традиционным материалом[1] пришлым добром, а теперь берет его огулом, как будто он целиком вышел из непосредственного сознания народа, отвечает органическому росту его мысли, не тронутой посторонними влияниями.

Забвение исторических условий, среди которых совершалось накопление народно-традиционного капитала, должно было неизбежно повести к двум следствиям: к постоянным колебаниям между одной идеологической рубрикой и другой и к совмещению в одной рубрике данных, разделенных иногда целыми веками развития: народных и литературных, христианских и языческих. Дальнейший разбор книги познакомит нас с образцами того и другого. С колебаниями в системе мы встречаемся тотчас же, на первых строках толкования. Первый отдел сборника (Представления и рассказы о явлениях природы и т. д.) представляет, по мысли издателя, материал объективного наблю-

[1] Народно-традиционного материала? *Ред.*

дения природы; второй отдел (Приметы и поверья) представляет тоже наблюдение, но относительно человека; в 3-м отделе (Знахарство и т. д.) мы видим средства, которыми человек хочет подчинить себе явления природы. «Последние, впрочем, номера третьего отдела помещены в этот отдел собственно по случайным соображениям». Далее такая же неопределенность приурочения, объясняемая указанными выше причинами: рассказы о кладах представляют «явление одного рода с теми, о которых говорится в первом отделе», но они отнесены в седьмой, потому что «появление их и овладение ими, по народным верованиям, сопряжено с проявлениями сложных, бесовских и божеских сил», рассказам о которых и пришлось посвятить предшествующие отделы: 4-й, 5-й, 6-й и часть 8-го (?).

Если бы мы имели дело с внешним, формальным распорядком материала, то некоторая запутанность в рубриках нашла бы себе и объяснение и извинение. Но собиратель сам от него отказывается: по поводу сложных, бесовских и божеских сил, какие предполагаются сказаниями о кладах, он говорит, что в первоначальной основе своей они представляют, конечно, отвлечения природы, но обработанные долгим и сложным процессом религиозного развития (стр. XX). Идеологическое настроение автора сказывается всего яснее в последней фразе, заста-
207 | вляющей подозревать самостоятельность народно-религиозного процесса и вносящей в последовательность его рубрик идею какого-то органического роста: вначале наблюдения природы и человека, затем средства — овладеть явлениями природы, затем уже — сложные бесовские и божеские силы. Но эти силы, например в рассказах о кладах, большею частью не народного, а постороннего, христианского происхождения. Чорт современного народного рассказа — не отвлечение явлений природы, а заимствование из области церковной легенды; рассказы о мертвецах воспроизводят не столько древний культ предков, сколько образы загробной жизни, сложившиеся под впечатлением христианского учения, своеобразно понятого. Та и другая рубрика рассказов обличают широкие заимствования из области христианских представлений, сказаний и легенд, — хотя и не так откровенно, как, например, «рассказы о церковных лицах и событиях», источник которых не возбуждает никакого спора. Долю христианства и церковной культуры в поверьях и преданиях народа необходимо было выделить яснее не только в границах

отделов, на которые тотчас было указано, но и в таком, например, важном отделе, как первый: иначе выводы о так называемом «объективном наблюдении природы» могут быть только странные. И в самом деле: в отделе первом, посвященном «Представлениям и рассказам о явлениях природы и изобретениях», что ни номер, то новый источник народного знания: рядом с чисто народными приметами, заходящими в языческую старину, стоят поверья христианско-апокрифического происхождения, иные даже совершенно литературного, как, например, рассказ под № 44: Март, Апрель и Май (стр. 16—17). Вот вкратце его содержание: Март зовет к себе в гости Апрель. Тот собрался в путь на колесах, но Март напустил снегу и морозу; в другой раз собрался Апрель на санях, но Март напустил тепло, и разлились реки. Апрель жалуется Маю, а тот присоветовал ему захватить в дорогу воз, сани и челн; так Апрель и доехал на переменных, то на колесах, то в санях, то челноком. Удивился Март, кто это научил гостя, и как узнал, что Май, сказал: «Підожди ж ты, Маю, я те крильци вшмагаю». Оттого и теперь в мае бывают мартовские морозы: то Март сердится на Май.

Кто знаком с кругом идей и с ограниченностью ученого словаря, имеющихся в распоряжении русского крестьянина, согласится, что имена Марта, Апреля и Мая достаточно говорят за ненародное происхождение сообщенного нами рассказа. Он, в самом деле, принадлежит к числу тех шуточных рассказов полународного, полулитературного типа, которые распространены в Южной Франции, Швейцарии, Испании, Шотландии, Северной Италии и недавно рассмотрены были в связи П. Мейером (Romania, № 10, Les jours d'emprunt, pp. 294—297). Правда, между ними нет ни одного, прямо отвечающего малорусской редакции, но в общем характере их источника нельзя сомневаться. Главная тема такова: внезапное появление холодов в месяцы, когда их не ожидаешь, объяснено образно, гневом одного месяца на другой, как в рассказе у г. Драгоманова, либо на третье лицо, как в редакциях западных. Я укажу лишь на провансальскую. Рассказ следующий: одна старуха пасла овец; были последние дни февраля, холода, казалось, бояться нечего, и старуха принялась трунить над Февралем: Прощай, Февраль, не боюсь я твоего мороза. Обиделся Февраль, идет к Марту: три дня у меня осталось, дай мне из своих три денька взаймы, — я проучу старуху. Тот согласился. И вот настала непогода,

иней повредил траву, овцы старухи пали. Она купила коров и в конце Марта позволяет себе такую же насмешку над месяцем и также за нее платится. Март прихватил четыре дня у Апреля. У нас, согласно климатическим условиям, месяцы другие и к Марту и Апрелю присоединился еще Май; источник рассказа был, вероятно, литературный, и такой же следует предположить для следующего болгарского поверья (Миладинова: Болг. нар. песни, стр. 523—524: Бабини дни), близко отвечающего приведенному выше провансальскому: «Последни-те дни отъ Марта сѣ викаетъ бабини дни, кои обикновенно естъ студени и ветарливи. Тие дни сѣ зедени отъ Априля ево како. Една стара жена по излегвене-то отъ Марта, како виде, че време-то бѣше топло и много хубаво, рече: «Цицъ козица на планина, пърдни Марту на брадина»; и си излезе со кози-те на планина. На Марта падна тешко да се презиратъ отъ една баба, и рече на Априля: «Априле, лиле, мой побратиме, придай ми три дни да згрубамъ баба». Априль му даде; и захвати таковъ студъ, лапавици и ветрища, що баба-та со се кози замързнала. И денеска, велѣтъ, стоятъ каменообразни баба-та и кози-те на Шаръ-планина».

Всего интереснее было бы отыскать ближайшие оригиналы тех легенд, которые собраны г. Драгомановым в замечательный по своему разнообразию отдел: Рассказы о церковных лицах и явлениях. Говоря о ближайших оригиналах, я разумею не церковные легенды и не строгие рассказы апокрифа, а те посредствующие, полународные, полулитературные формы, которые приготовили рассказы уже совершенно народного характера. Такого рода переходные формы легенды, еще не выработавшиеся из противоположностей жизни и сказки, могли явиться довольно рано. Я укажу на одну из них по поводу следующего малорусского рассказа: О св. Николае и архиерее (стр. 131—140).

Приснился Теофану сон — намалевать ему три иконы: спасителя, божьей матери и святого Николая. Велел себе намалевать иконы, зовет архиерея святить их. Архиерей соглашается лишь под условием богатого угощения. Теофан все приготовил; приехал архиерей, освятил две иконы, а третью, св. Николая, и святить не хочет, велит вынести ее вон. Вынес ее Теофан в камору, поставил на полке, три поклона положил: «Отче святой Николае, великий чудотворче! Я свое исполнил, да что мне делать, когда он не хочет освящать?» — «Дарма, я ему

слугою не буду, а он у меня будет», промолвила икона, и когда у Теофана не хватило угощения, по милости угодника, всего стало вдоволь. Так угостился архиерей, как еще никогда ему не бывало. Привезли его домой, положили на одре; стало ему дурно; призывает архимандрита, велит читать по себе евангелие: «Я», говорит, «помру». О полуночи схватило его ветром, понесло горою и вкинуло посреди моря в смоляной корабль, который стал тонуть. Вспомнил тогда архиерей про св. Николая и взмолился ему, сулит ему акафист и молебен. «Кто это вас, ваше преосвященство, сюда запер? Теофан, что ли, или живописец?» говорит ему явившийся перед ним угодник, выводит его по воде до сухопутья, и архиерей должен был итти до монастыря 12 суток, не пивши, не евши. Он велит Теофану принести себе икону св. Николая и обещает освятить ее даром. Впоследствии, по милости угодника, он совершенно исцеляется.

| В Румянцевском списке Златоуста, № 181, относящемся 208
к 1523 г., есть статья, озаглавленная: Чюдо святаго Николы о Синаграпи цари (Пыпин, Очерк, 84). Та же статья находится в святцах XVII века, Хлудовского собрания, № 178 (см. Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. Составил Андрей Попов; стр. 358—360). В последнем списке она надписана так: П р е п о д о б н а г о о т ц а н а ш е г о К а с и я н а Р и м л я н и н а. Заглавие неточное, не отвечающее сводному характеру рассказа. Он начинается эпизодом о Касьяне, рожденном в старом Риме по сновидению, украденном в младенчестве и воспитанном демонами, которые водят его с собою на всякие бесовские дела, досаждая великому Василию, «когда божественную литургію писаше. Василій же Кесарійскій, по обычаю своему, исправленія ради чина служебнаго служаще литоргію, обвѣша ризы свои колокольцы: аще будетъ что предъ богомъ, то ни одинъ колоколецъ не зазвонитъ, а будетъ не что служеніе (?), то колоколецъ единъ отъ малыхъ зазвонитъ». По звуку колокольца Василій узнаетъ о присутствіи Касьяна, явившегося в церковь вместе с демонами. Далее рассказ идет о том, как св. Василий обратил Касьяна, который становится впоследствии пресвитером и епископом. Следующий за тем непосредственно эпизод относится, как и предыдущий, к истории сложения св. Васильем чина литургии: «И тоя же весны бысть вода за олтаремъ, гдѣ служаше великій Василіе, лужа велика,

въ ней же четвероногіе жабы. Святому Василію поющу заутреню, они же вопиша гласы своими свойски. И по шестой пѣсни нача чести святое евангеліе, и бысть гласъ четвероножныхъ великъ. Василій же приступи ко олтарю и рече имъ: «Молчите, жабы, хощу чести святое евангеліе». Отвѣщаша ему жабы: «Ты поеши по шестой пѣсни, а мы уже по девятой пѣсни богу же славу всылаемъ». И удивися о семъ святой Василій и состави прокименъ: Всяко дыханіе да хвалитъ Господа». По преставлении Василия был на его месте епископом в Кесарии Феоктирист, ставший потом митрополитом в Халкидоне. Здесь собственно начинается рассказ о чуде св. Николая, отвечающий указанной выше статье Румянцевского сборника. «Въ то же время поиде царь Синаграѳъ на брань. Яко бысть ему въ мори, и восташа вѣтри и хотѣша корабль разбити. Въ тожъ время бысть у него рядца Акиръ Мудрый, крестьянинъ, и рече царю своему: Призови святаго Николу и завѣщай ему завѣтъ: канонъ и свѣщи, и избавитъ тя отъ потопа. И сотвори царь тако: сотвориша обѣты, и избавленъ бысть отъ потопленія и пріидоша во свои градъ. И рече царь Акирю: Кто есть святый Николае? Призови мнѣ его. Онъ же рече: Есть митрополитъ Ѳеоктиристъ, тотъ можетъ призвати святаго Николу въ образѣ человѣка. И призва царь митрополита Ѳеоктириста изъ Халкидона къ себѣ и прія благословеніе и сотвори обѣты святому Николѣ, и по повелѣнію Ѳеоктириста поставити повелѣ полату чисту въ три дни и никому повелѣ ясти и пити. И освящена бысть церковь святымъ митрополитомъ, пѣша канонъ молебенъ и сотвориша святому Николѣ святую литургію, и священъ канонъ и кутію; и вшедъ въ полату цареву, сѣдоша за трапезою и готоваше мѣсто святому Николѣ. Они же нужаша его вкушати брашна, онъ же рече: яко недостоитъ преже Николы ясти и пити, ему же завѣщахомъ завѣтъ. И тогда сотвориша молву велику царь и князи и велможи и рекша ему: ложь еси ты. По девятом часѣ узрѣ святый Ѳеоктиристъ святаго Николу идуща отъ церкви во врата царева, и выскочивъ и поиде противу со свѣщьми и со кандилы, и паде на ногу Николѣ, и рече: Отче святый, почто еси умедлилъ? Бысть бо здѣ на мя молва велика. Отвѣща ему святый Николае: Бывшу ми на мори Тивериадстемъ и нача корабли утопати, и призваша имя мое, и шедъ тамо избави ихъ изо дна моря, и умедлившу ми тамо. — И рече ему Ѳеоктиристъ: Да что еси у нихъ взялъ? И рече святый Николае: завѣщаша канонъ и свѣщу и фимианъ

и даша ми курецъ печенъ тѣстянъ — и показа ему курецъ. И рече Ѳеоктиристъ философіею отъ мудрости: Азъ бы сего дѣля курца трехъ степеней не ступилъ. Святый Николае слышавъ то и возвратися отъ полаты царевы и рече: Яко гордъ еси, святитель нарицаешися, сотворю на тя молитву Христу царю богу нашему. И паде Ѳеоктиристъ на ногу святому Николѣ и съ плачемъ моляся и прося прощенія, царь и князи и вельможи и намѣстники. Святый же Николае вшедъ въ полату цареву, благослови царя и вси люди, и брашно и вино, и начаша ясти и пити и веселитися, а святый Николае не видимъ бысть отъ царя. Самъ же царь крестися и весь домъ его, и прославиша бога и святого Николу и сотвориша ему праздникъ честенъ, а святаго Ѳеоктириста за тѣ три степени повелѣша святіи отцы по три года непоминати, но понеже въ четвертый годъ поминаютъ: тогда бываетъ високость; а святому Николѣ составиша святіи отцы праздновати въ единъ годъ трижды».

Легенда, сообщенная А. Поповым, интересна нам не только по некоторым чертам сходства с малорусским рассказом (см., например, Феоктириста и архиерея), но, и более того, как образчик раннего смешения церковной повести с сказочными чертами и вместе приспособления ее к народному пониманию. В данном случае первый процесс совершился лишь внешним образом: имена Синографа (Синагрипа-Сенхариба) и Акира (Гейкара) взяты из старой арабской сказки, популярной в древней Руси, но приклеены к легенде совершенно случайно. Народное приспособление вызвано было желанием объяснить себе, почему Ѳеоктиристу празднуют лишь в високосный год, через три года в четвертый, тогда как св. Николай поминается три раза в год. Это истолковано было проступком Феоктириста, как в русской народной легенде о Касьяне и Николе (Афанасьев, Нар. русские легенды, № 11, стр. 42—43) такой же проступок Касьяна служит для объяснения такой же календарной особенности. Раз в осеннюю пору увязил мужик воз на дороге. Просит Касьяна-угодника помочь ему; но тот не хочет марать райского платья; бедняку помог св. Никола. За это положено господом, чтобы Касьяну в високосный только год служили молебны, а Николе два раза в год.

Я возвращаюсь к другим отделам сборника г. Драгоманова, из которых X посвящен преданиям о явлениях и лицах политических или исторических, XII так называемым былинам,

XIII — фантастическим сказкам. В отделе былин, обнимающем всего пять номеров, помещены рассказы об Илье-швеце и змии, о чудовищном людоеде Буняке, о Михаиле и золотых воротах; в последнем играет роль и князь Владимир. В отделе политических или исторических преданий — два рассказа о князе Владимире, о шолудивом Буняке. Справившись в том и другом отделе, какие это сказания о Буняке, вы встретите ссылку на отдел XI (предания о местностях), где на стр. 224—226 найдете два рассказа о нем. К чему же было помечать их два лишних раза, под рубриками былин и исторических преданий?
209 И много ли в предании о Буняке | исторического элемента? Но вопрос может быть поставлен и принципиальнее: есть ли возможность отделять так называемые былины от quasi-исторических преданий? Г. Драгоманов старается, в угоду своей идеологической систематизации, провести между ними следующее призрачное различие, еще более спутывающее его отделы. Рассказы, собранные под рубрикой былин, принадлежат в значительной степени «к числу переходящих повестей, как и сказки. Но в глазах народа они не такая ложь, как сказки, а представляются былью и даже привязываются к историческим лицам и эпохам». Что же после того — предания об исторических лицах? и каким образом Буняка попал и в былинный и в исторический отдел? «Потому мы назвали их былинами, — продолжает издатель, — да они и действительно весьма аналогичны с великорусскими былинами. Это материал переходный между материалом народного знания и памяти об исторических лицах — и плодами фантазии, местными и захожими» (стр. XXII). Таким образом, идеологический раздел найден между так называемой былиной и историческим преданием, но эта определенность только кажущаяся, открывающая новый ряд вопросов и сомнений. Одно из них подсказывает сам издатель, относя свои былины к числу переходящих повестей. Но вопрос ставится еще шире: мы не нашли возможным отделить «былины» от рассказов quasi-исторического свойства; теперь мы сомневаемся в возможности отделить эти две рубрики от группы «фантастических сказок». Какая, в самом деле, разница между последними и хотя бы былиной об Илье-швеце и змии? Всего несколько имен. Мы припоминаем слова издателя о «приспособлении бродячего материала к местному быту» (и присоединим: к лицам и событиям местной исто-

рии), об «облечении его в большее или меньшее число местных красок» (XIX).

В числе былин помещено (стр. 249—251), между прочим, и интересное сказание о Михаиле и золотых воротах. Другая редакция того же сказания, напечатанная в первом томе «Исторических песен малорусского народа», изд. Вл. Антоновичем и М. Драгомановым (стр. 50—51), дала мне повод коснуться его источников (С.-Петербургские ведом., октябрь 1874 г., и Журнал мин. нар. просв., май 1875 г., Опыты по истории развития христианской легенды. I. Откровения Мефодия и византийско-германская императорская сага. — Легенда о возвращающемся императоре, стр. 78—79) и притти к некоторым выводам, с которыми согласились и издатели (см. т. 2, вып. I «Ист. песен малорусского народа», стр. VII): что легенда о золотых воротах не имеет ни исторического, ни специально-русского характера. Редакция ее, напечатанная ныне г. Драгомановым, представляет значительные отличия от известных нам и потому заслуживает сообщения.

Предложу сначала рассказ о Михаиле и золотых вратах, как он был известен доселе:

Когда татары подступили к Киеву, витязь Михайлик попал стрелою в миску и за тем в «печеню» обедавшему татарину (главному из них).[1] Понимая, что в Киеве есть славный богатырь, татарин послал киевлянам сказать, что он отступит от города, если ему выдадут Михайлика. Киевляне согласились; а Михайлик говорит им: «Коли отдадите меня, в последний раз видеть вам золотые ворота...» Сел на коня, обернулся, да и промолвил:

Ой Кияне, Кияне, панове громада,
Погана ваша рада:
Як бы вы Михайлика не отдавали,
Поки світ-солнця вороги-б Киева не достали.

Вслед за тем он поднял на копье киевские золотые ворота и приехал в Цареград через татарское войско, никому не видим. Татары же бросились в город и завладели им. А рыцарь Михай-

[1] Метание героем стрелы в обед врага встречается в преданиях о Палие. См. Антонович и Драгоманов, Истор. песни малорусского народа, 1, стр. 51 и Драгоманов, Малорусские народные предания и рассказы, стр. 201 след.: Палий, Мазепа и орда; сл. стр. 204.

лик до сих пор живет в Цареграде: перед ним стоит стакан воды и лежит просфора: другого он ничего не ест. И золотые ворота стоят в Цареграде; но будет, говорят, время, когда Михайлик вернется в Киев и поставит ворота на свое место.

В одном варианте этой легенды (Костомаров, Историческое значение южно-русского народного песенного творчества, в «Беседе» 1872 г., XII, стр. 39—40; сл. Кулиш, Записки о южной Руси, I, стр. 5, прим. 1) Михайлик называется Михайлом Семилетком: он необыкновенный ребенок, которому суждено возрастать в Цареграде. Вариант этот слышал Н. И. Костомаров.

Новая редакция легенды, напечатанная г. Драгомановым, как бы приобщает этот вариант к первому приведенному выше сказанию: Михаил назван в нем «Михалятко-дитятко», но все отношения к Цареграду, существенные в древней форме повести, забыты; с другой стороны, является новое лицо: князь Владимир, и несколько новых стихотворных отрывков, из которых лишь два стиха отвечают приблизительно таким же двум стихам сообщенного выше рассказа. Вообще же сказание отличается большою развитостью изложения, что, впрочем, не говорит в пользу древности этой именно редакции. Вот ее содержание. У князя Володимира молодой сын Михаил; Володимир владел всем царством, а в стороне было царство татарское. Вот знахари татарские стали ворожить: догадались, что из Михаила будет воин на весь свет, — теперь о нем не слышно, а тогда мы его узнаем. Рассказали они про Михаила; пишет Владимиру татарский царь: Доведались мы про вашего сына; как подрастет он, все царство его будет; отдай нам его, будем сватами. Владимир кличет своих людей, советуется: громада присудила отдать Михаила. Ему было уже лет 18. Видит Владимир, что он стал какой-то хмурый, печальный. Что это с тобой, Михалятко-дитятко?

В тебе чаша золотая,
Вина повна
Завжде,
І часть Киева на тебе йде...

Михаил отвечает:

Господару-царю Володимеру!
Так, в мене чаша золотая и т. д.
Али Київска громада
То зла в неі рада.

Промолчал на это Владимир, а Михаил обращается с речью к своему мечу:

Мечу мій, мечу! та на Татарове,
Мечу мій, мечу! та на Юланове....

Выслушал это Владимир и говорит: Михалятко-дитятко! молод ты и неспособен: будет тебе лет 20 или 30, тогда и берись за меч. А Михаил ему в ответ:

Господару-царю Володимеру!
Возьми-ти утятко моloденьке| 210
І пусти на море синеньке:
Воно попливе, як і старенькe.

Когда так ты говоришь, то бог тебя благослови, сказал Владимир, а Михаил, взяв копье и меч, выехал на коне, перекрестил своим мечом татарское войско — по обе стороны не стало войска. А он едет далее, куда глаза глядят; дорога пришлась через царские ворота, он и вывез их на стременах, одну половину на одной ноге, другую на другой — с ними он поехал за какие-то горы и стал там жить. Говорят, и до сих пор живет, а может быть, и помер.

На источник рассказов о Михаиле я указывать теперь не буду. Я признал его литературным, перешедшим в народ и там принявшим и новые формы изложения, и местное киевское приурочение. Тем страннее поражает в редакции, сообщенной г. Драгомановым, память о литературном именно происхождении легенды: про Михаила «в описах повинно бути», говорит рассказчик. Про этого рассказчика мы ничего не узнаем, хотя это было бы весьма желательно. Когда дело идет о повестях заведомо или только предположительно литературного происхождения, личность рассказчика, его культурная среда, условия развития и источники знания являются одним из важных моментов изыскания.

В других отделах народно-повествовательной литературы вопрос о качествах рассказчика является менее важным. Так, например, в преданиях о местностях могут встретиться иные, обличающие литературное перенесение; но прикрепление такого факта к местности прочнее такого же приурочения к той или другой quasi-исторической личности: можно с уверенностью сказать, что оно всегда бывает древнее, что рассказчик в нем

лично не участвовал, а передает нечто установившееся и законченное — тогда как, например, литературный анекдот продолжает осаждаться на историческом типе лица долгое время спустя после того, как народ приобщил его к миру своих фантастических образов.

Преданиям о местностях г. Драгоманов посвятил свой XI отдел; к ним можно было присоединить и некоторые сказания о кладах, собранные под № VII. Нашим местным преданиям, историческим и другим, не посчастливилось, как, например, песням, сказкам и даже легендам: у нас, например, нет ничего, что бы отвечало великолепному сборнику братьев Гриммов, Deutsche Sagen. Занимаясь с некоторого времени подобным собранием, ограниченным пока наличным печатным материалом, я нашел в этом отделе сборника, не богатом номерами, некоторые данные.

Зато я напрасно искал у г. Драгоманова отдел, который, так сказать, устанавливался сам собою. Я бы назвал его юмористическим, либо отделом фацеций. Он оказывается разбитым по разным рубрикам: кое-что помещено в рассказах «о явлениях жизни семейной и общественной» (§ IX), многое под титулом «рассказов о церковных лицах и явлениях» (§ VIII), то есть там, где такого рода смехотворные повествования не ожидаешь и встретить. В самом деле: г. Драгоманов дал этому последнему отделу какую-то странную постановку: под ряд с сказаниями об Адаме, Каине и Авеле, хождениями спасителя и апостолов и т. д., т. е. рядом с народными легендами, встречаются шуточные рассказы о попе-ворожке, о жадной попадье, о дьякелгуне, относящиеся к роду фацеций, Schwänke. Если там и здесь материалом является «церковное» предание, то оно обнимает столь разнохарактерные области, отвечает столь различным жизненным интересам, что лишнее подразделение (если уже говорить о подразделении) было бы необходимо. Что, в самом деле, общего, кроме несущественных «церковных» отношений, между рассказом о смерти Адама (№ 4, стр. 93—94), недалеким от строгого стиля апокрифа, и юмористическим рассказом о дьяке и пономаре (№ 48, стр. 155)? Говоря о юморе, я отличаю, разумеется, юморизм стиля и изложения от юморизма содержания, затеи. Первый составляет вообще отличие малорусского народного повествования, во всех его отделах, например, от великорусского. Я, разумеется, сужу по печатным текстам

и принужден доверяться собирателям и точному сохранению ими народного сказочного стиля, так как не слышал ни одного малорусского рассказчика. Другое дело — юмор в концепции, замысле шуточной повести: здесь многое является не народным, а привнесенным извне и только приладившимся случайно к народной обстановке. Источника такого содержательного юмора следует большею частью искать в немецких и латинских сборниках фацеций, шуточных повестей и т. п. Посредницей могла служить Польша.

Возьму образцом рассказ «О дьяке и пономаре» (№ 48, стр. 155). В восточных и западных рассказах нередко повествуется о людях, выдающих себя за божество, за того или другого святого, с целью достигнуть какой-нибудь запретной цели. В Панчатантре ткач устраивает себе фигуру божественной птицы Гаруды, которая могла летать и двигаться по желанию сидевшего в ней; она приносит его во дворец, где жила царская дочь. Гаруда считалась птицей бога Вишну, за которого ткач и выдает себя и тем склоняет к любви изумленную царевну. В одной сказке 1001 ночи работник прилетает к султанской дочери на волшебном стуле, выдавая себя за ангела смерти, Азраила (Benfey, Pantschatantra, I, 56). Как Иосиф Флавий рассказывает об отпущеннике Mundus, обманувшем доверчивую Павлину под личиною бога Анубиса, так в известной новелле Декамерона (II, 2) обманщик называет себя архангелом Гавриилом и является в его образе. В 69 повести Морлини * эта травестия обставлена юмористическими чертами, так как один обманщик проведен другим, таким же обманщиком. Какой-то неаполитанский патриций думает соблазнить одну красивую и богатую, но простоватую даму, явившись к ней в образе Христа; юноша, случайно заметивший его проделку, мешает ему, явившись под личиною апостола Петра. Сличите с этим малорусский рассказ. В одном селе жила богатая вдова. Вот один дьяк и начал под нее подбиваться: украл из церкви ризы, нарядился Николаем угодником, пришел к ней и говорит не своим голосом: Вот, дщерь моя, ты сподобилась увидеть меня! Та, известно, ему в ноги, а он начал ей про суету мирскую вычитывать. Только не удалось ему зараз выманить у нее деньги: приду, говорит, к тебе в такое-то время. Пришло то время: вдова уж и ладаном накурила, ждет угодника. Был в том селе пономарь, не простак какой-нибудь: проведал он о плутнях

дьяка и говорит: Подожди же, я тебя проучу! Только что Николай пришел в хату ко вдове, пономарь переоделся ап. Петром, прицепил из льна бороду, взял полуаршинный ключ, что каморы замыкают, да и пошел в ту же хату. Ты кто такой, спрашивает у Николая угодника. — Я, Николай, угодник божий. — Как же ты здесь, коли, я, идучи, рай запер? — Да
211 я перела|зом. — Он угодника за волосы: Вы все станете через перелаз лазить, а мне за всех перед богом отвечать? Да ключом его по шее, да по шее: так тот угодник едва двери нашел и больше не приходил.

Источником малорусской шутки мог быть польский рассказ, воспроизводящий новеллу Морлини, но с той именно отменой, что обман вызван не любовью, а жаждой наживы, как и в малорусской редакции. Особенный интерес придает польскому рассказу, приведенному у Колонтая: «Stan oświecenie Polski», его историческое приурочение к польским именам и отношениям. Вот его суть: иезуиты и кармелиты ревнуют друг к другу, желая захватить в свои руки всю власть и влияние над умами. Первые выбрали своей жертвой одну знатную барыню, вдову Фирлея; они внушили ей, что своими благочестивыми делами она угодила богу; к ней начинают являться святые — переодетые иезуиты; один из них играл роль Лойолы. Недалекая барыня всему поверила и с умиленным сердцем ждала посещения небожителя. На беду кармелиты прослышали о проделке своих соперников и положили сыграть с ними шутку. Однажды, когда мнимый Лойола явился на урочное свиданье, отворились двери, и предстал св. Петр, переодетый кармелит, и ключами загонял Игнатия, приговаривая, что святые ходят гулять, а рай стоит незатворенным, и всякий туда входит.

Я бы никогда не кончил, если бы захотел подробно рассмотреть сборник г. Драгоманова со стороны его богатого содержания. Но мера, назначенная мне редакцией, более чем переполнилась, и я вынужден остановиться.

1882

Stanislao Prato, La leggenda del tesoro di Rampsinite nelle varie redazioni italiane e straniere

(Станислав Прато, Легенда о сокровище Рампсинита по различным итальянским и чужестранным редакциям). Como, 1882.

Прато — не новичок в деле исследования народных сказок 160
и поверий. Известны его Quattro novelline popolari livornesi (Spoleto, Bassoni, 1880) с примечаниями, обличающими большое знакомство с литературой предмета; его работа о легендах, которыми народ объясняет себе происхождение пятен на луне (Caino e le spine secondo Dante e la tradizione popolare. Ancona, Sarzani, 1881; сл. в анконском Preludio, 30 января того же года, добавления, собранные автором под заглавием L'uomo nella luna). Недавно появился его новый критический опыт о цикле рассказов, объединенных заглавием: Легенда о сокровище Рампсинита. Таких рассказов оказывается множество, древних и новых, восточных и западных. Некоторые из них напечатаны автором in extenso в тексте, либо в переводах, но огромное большинство разработано по частям в | критической статье, зани- 161
мающей вторую, бо́льшую часть книги. Нельзя и ожидать, чтобы при таком обилии материала автор всегда имел возможность пользоваться им из первых рук; некоторые источники были трудно достижимы; наша Академия Наук доставила ему несколько статей Шифнера, извлеченных из ее Мемуаров и Comptes rendus, и сборник Радлова; из книги этого «русского ученого» (dotto russo) взята сказка о «воре», сообщаемая в цельном переводе. Благодарность за академические дары побудила г. Прато посвятить свой критический разбор легенды о Рампсините именно нашей Академии Наук; но если в своем лапидарном посвящении он называет ее «заслуженною и деятельною распространительницей в Европе науки сравнительной новел-

листики и мифологии», то это, разумеется, следует принимать не более как за любезность ученого итальянца. Именно в этом направлении Академия всего менее сделала и ничего не распространяла.

Г. Прато не пытается установить генеалогии различных пересказов легенды, ставших ему известными; работа внешняя, несколько механическая, но полезная, как введение к более точному анализу. Геродотова сказка о сокровище Рампсинита является древнейшим (по записи) показателем сказки о «хитром воре», распространенной в целом ряде рецензий, представляющих общие черты с Рампсинитовою, но рядом с ними и отличия, и то, что может показаться распространением. Классификация этих общих и отличительных черт бросила бы, вероятно, некоторый свет на историю сказания и указала бы в ней место Геродотовой рецензии. Древняя по записи, она тем не менее может быть менее архаичною в подробностях, чем другие, записанные в наше время. Остановлюсь лишь на одном эпизоде. У Геродота один из братьев-воров попался в западню и просит брата отрубить ему голову, — иначе и его узнают. Царь велит повесить на стене обезглавленный труп и приставить к нему стражу, которой поручено схватывать каждого, кто при виде покойника обнаружит признаки горя. Это ожидание горя, слез осуществляется в других пересказах: плачет мать или жена убитого, и лишь уловке вора, оставшегося в живых, удается истолковать этот акт таким образом, что подозрения царя, думавшего напасть на след преступника, рассеиваются. У Геродота всего этого эпизода нет, а мы ожидали его по смыслу царского приказа — схватывать всякого сетующего. Здесь очевиден пропуск, и рассказ продолжается
162 таким образом: вор | опаивает сторожей при теле брата, похищает труп, а над сторожами глумится, остригая им правую сторону бороды. Следует непосредственно эпизод о царевне, которую отец проституирует, все с тою же целью — открыть преступника. Она будет принимать у себя всякого и всякого обяжет рассказать ей, что самого искусного и хитрого он совершил в своей жизни; виновного в похищении сокровища она схватит. В числе прочих является к царевне и вор; когда она признала его по рассказам и схватывает за руку, рука эта оказывается отрубленною у мертвеца, которою нарочно запасся вор, припрятав ее под плащом; пока царевна держится за нее, он успе-

вает бежать. Обе подробности — «острижение волос» и «рука мертвеца» — являются в тюркской сказке у Радлова слитыми в одно целое, в центре которого стоит царевна. Князь велит своей дочери лечь на улице (и принимать у себя всякого?); вор наверно прийдет к ней, и она у спящего отрежет правую часть бороды, почему на другой день легко будет распознать виновного. Но тот, проснувшись, спохватился, и таким же образом окарнал еще 99 человек, чем и скрыл свои следы. Князь еще раз повторяет тот же опыт с дочерью: на этот раз следует рассказ, существенно сходный с геродотовым, о царевне, пытавшейся удержать вора, но схватившейся за руку мертвеца.

Обратим внимание на мотив острижения: в тюркской, как и в русской сказке о Сеньке (у Прато, стр. 37) и о Шибарше остригают или оголяют вора; если он поступает так же с другими, то это с его стороны военная хитрость: спился Шибарша и заснул; караульные обрили ему полголовы и полбороды, чтоб не ушел; Шибарша проснулся раньше других, обрил полголовы и полбороды у караульных; стали искать Шибаршу, таких бритых много сыскали, а вора не поймали.[1] Иначе у Геродота, и например, в кипрской сказке (у Прато, p. 34), где сам вор остригает сторожей единственно с целью глумления. Перед нами, стало быть, два существенных видоизменения одного и того же мо|тива. Какое из них древнее — 163
сказать трудно; первое поддерживается целым рядом подобных же ухищрений, назначенных открыть личность грабителя: ставят крест на доме, куда он вошел, либо делают на лице спящего знак краской; проснувшись, он повторяет ту же проделку над другими домами и лицами. Острижение волос входит в этот ряд обоюдных подвохов; но эта цельность могла сложиться постепенно и сама по себе не говорит ни за, ни против древности геродотова мотива.

Прато озаглавил свой этюд: легенда о сокровище Рампсинита; вернее было бы другое обозначение: сказка о хитром

---

[1] См. мои Сказки об Иване Грозном, «Древн. и нов. Россия», 1876 г., № 4, стр. 318. Вероятно, эту статью имеет в виду г. Прато, стр. 22—23, хотя его ссылка мне не совсем понятна: Due varianti russe si leggono in un articolo del prof. Vesselofsky sulla rivista Francese: La Mélusine a proposito di questa novellina popolare nella Russische Revue de l'Instruction publique, fasc. di Gennajo, 1877, e indicato dal Leger nella Mélusine, № 6, 20 Marzo 1877, pagina 136—137.*

воре, из которых одна рано пристала к имени египетского царя, как другая к именам Карла Великого и Иоанна Грозного,[1] третья к римскому императору Филиппу. Я разумею: «La description, forme et l'histoire du très noble chevalier Berinus, et du vaillant et très chevalereux campion Aigres de l'Aimant, son fils».[2] Берин ограбил сокровищницу императора и за то повешен; его сын Aigres, переодетый, нападает на стражей, охранявших тело отца, и уносит его, никем не узнанный; слышали только, что он произнес имя Nullie, дочери императора. У последнего является сомнение, что похититель тела — любовник царевны. И вот, пригласив к себе знатных юношей на ужин, он предлагает им расположиться ночью в зале, на кроватях; тут же стоит и кровать царевны, к которой под страхом смерти никто не смел приблизиться. Но император рассчитывает на смелость любовника; Aigres действительно был в числе присутствовавших и ночью подошел к Nullie, которая, не распознав его, сделала ему на лице знак черной краской, как было уговорено с отцом. Признав Aigres, она рассказывает ему о сделанном ею, и тот расписывает таким же образом лица всех спавших там придворных.

«Римский император Филипп», обладатель какого-то сокровища, принадлежал более древнему слою легендарного развития, чем роман о Берине. Недаром Jacopo d'Acqui (XIII в.) перенес на него два рассказа о нахождении клада, сообщаемые Павлом Диаконом — один об императоре Тиберии II, другой
164 (De Gestis Longobardorum | l. III, c. 33) о короле Гунтраме. Приведу здесь переделку последней легенды.[3]

«Iste imperator Philippus fuit multum devotus christianus. Et semel accidit quod ivit venatum, et cum diversi hinc inde currerent ad venationem, ipse imperator remansit in nemore cum uno sole milite et voluit imperator dormire aliquantulum ut alios de venatione spectet. Et dum imperator dormit super genua militis socii sui, videt milex exire de ore imperatoris dormientis vermiculum album parvum; et tunc milex miratus de hoc deponit

---

[1] См. мою статью, стр. 316—320.

[2] См. Dunlop-Liebrecht [Geschichte der Prosadichtungen. 1851], p. 264. D'Ancona [Il libro dei] sette savj [di Roma, 1864], p. 111; Prato, p. 21, 29, 36, 44, 55.

[3] Jacopo da Acqui, Chronicon imaginis mundi, в «Hist. patriae monumenta ed. jussu Regis Caroli Alberti». Scriptorum t. III, pp. 1382—1383.

caput imperatoris de genibus et sequitur vermiculum. Idem vermiculus ad quandam parvam aquam venit cui milex cum ense denudato vermiculo facit pontem et transit vermiculus super spatam. deinde intrat vermiculus quamdam cavam magnam que erat ibi. et post modicum exiens revertitur ad imperatorum. et iterum intrat vermiculus per os imperatoris et statim imperator est excitatus et dixit militi: sompniavi me per pontem de ferro transire et in quadam cavea magnum thesaurum invenire. qui milex dixit tunc hoc, quod de vermiculo vidit et post dies paucos querunt in ipsam caveam et maximum invenientes thesaurum, totum dat imperator beato Secundo, qui tunc statim per manu beati Laurentii totum dedit pauperibus».[1]

Подобная легенда о нахождении клада, причем душа выходит из тела спящего в зооморфическом образе (к распространенным принадлежит образ мыши), встречается не раз. В настоящее время у меня под рукою лишь следующий вотяцкий пересказ.

«В древнее время два человека пошли в лес драть лыко. Один из них был табачник (курил трубку). Они устали драть лыко, сели отдыхать; один курил, а другой спал. Когда один курил, то душа спящего вышла изо рта со звуком «шыр» (то есть скоро) и, полетевши на сосну, вошла в дупло и опять вернулась назад; потом, вошедши в рот, разбудила спящего. Когда тот проснулся, сказал товарищу: «Я сейчас видел сон». (Тот) сказал: «Какой?» — «В дупле одной сосны нашел я деньги в двух трубах» (бурги — медная труба, употребляемая для гонки водки). Потом | они вернулись (домой). Когда вернулись, то табачник 165
пошел опять туда и, посмотрев в дупле сосны, нашел деньги в двух трубах».[2]

Приурочение к известному историческому имени могло быть вызвано разными мотивами. Из сокровищ Гунтрама изготовлен был киворий, украшенный драгоценными камнями, назначенный в Иерусалим ко гробу господню, но затем помещенный в Шалоне над мощами св. Марцелла; Филипп, которого легенды делают первым христианином на престоле императоров, жер-

---

[1] Иначе в другой легенде о кладе императора Филиппа, упомянутой выше: «thesaurum... dedit beato Sisto pape et beatus Sixtus beato Laurentio et beatus Laurentius iterum dedit totum pauperibus». Так и у Якова de Voragine.

[2] Гаврилов. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний, Казань, 1880 г., стр. 124—125.

твует свое сокровище престолу апостола Петра. Там и здесь сказание о щедром даре вызывало вопрос — откуда он, из какого источника, и ответ подсказывался готовою сказкой о чудесном нахождении клада, — как с другой стороны, представление об императоре Филиппе как обладателе клада могло ввести его имя в повесть «о хитром воре».

Я не считаю мое объяснение несомненным; для того у меня слишком мало точек отправления. В анализе международных сказаний, где самые элементы наслоения нередко являются единственным материалом для определения этого наслоения, такие точки отыскать бывает трудно; но ведь искание их и составляет главную задачу исследования, и можно надеяться, что при помощи данных и указаний, собранных г. Прато, кто-нибудь попытается рассказать нам историю сказки о Рампсинитовом сокровище.

1883

Rumänische Märchen, übersetzt von Mite Kremnitz

(Румынские сказки, в переводе М. Кремниц). Leipzig, 1882.

В письме, предпосланном первому выпуску Архива Питрэ,* 216
Макс Мюллер нашел нужным указать на необходимость дословного записывания сказок, как их рассказывает народ, без всяких стилистических перемен и охорашиваний. Казалось бы, что это естественное требование настолько вкоренилось в кругу собирателей и исследователей сказочного материала, что излишне и повторять его. Сборник г-жи Кремниц доказывает противное: составленный из переводов румынских текстов, записанных разными лицами, он обнаруживает признаки литературной, умышленной или неумышленной перефразировки, при которой точный анализ подробностей невозможен, и выводы могут получиться ложные. Я обращаю внимание лишь на № XX: поэтическую сказку, развитую более чем на 45 страницах и нередко возбуждающую подозрение своим складом. Это не мешает признать сборник г-жи Кремниц ценным вкладом в литературу предмета.

В следующем разборе я остановлюсь на некоторых подробностях 1) стиля, 2) обычаев, 3) поверий и мифов и 4) сказочных схем.

I. Интересны общие места, которыми начинаются румынские сказки: «Было однажды, что было; кабы не было, не стали бы о том и рассказывать» (№ I); «было однажды, чего никогда не было; кабы не было, не стали бы и рассказывать; когда ногу блохе подковали 99-фунтовою железною подковой, и блоха прыгнула на небо, чтобы принести нам оттуда эту сказку» (№ II, сл. № V); «было однажды и т. д.: когда волки покоились в стойле
с овцами, па|стухи пировали на зеленом лугу с царями и коро- 217
лями, одно солнце заходило, а другое всходило» (№ X). Также типичны заключения сказочников: «я вскочил в седло (и поехал),

чтобы рассказать вам эту сказку» (№ II, V); или: «и я там был, но так как я хром на одну ногу, то пришел, когда свадьбу уже сыграли, с трудом достал пустой похлебки, не нашел в ней ни крохи мяса, похлебал ситом. Посуди, сколько мне досталось и каково мне было!» (№ X).

На красоту девушки засмотрелось солнце и остановилось (№ VII); при виде другой новое, более чудное солнце взошло, когда старое уже скрылось за горы запада (№ X). Подобная характеристика женской красоты, заимствованная от солнца, принадлежит к общим местам ново-греческой народной лирики; сюда же относятся и соответствующие выражения русских песен: «тепло красно наше солнышко», «солнышко закатное», «меженное» и т. п. В румынской сказке № VII царевич, ухаживающий за мудрою Иляной, так отвечает на ее вопрос — куда он собрался в путь: «Я спешу к солнцу, чтобы похитить у него луч, вручить его сестре, а ее увезти, чтобы была мне женой. Вот на пути остановился, чтобы на тебя поглядеть, вглядеться в лучи твоего лица, сказать тебе слово и одно слово у тебя похитить». И здесь обычное, лишь иначе выраженное сближение солнца с женскою красотой. Хитрая Иляна провела царевича: он впрыгнул через окно в ее покой, уселся за стол. «Погоди», говорит она ему, «дай посмотреть, таков ли ты, каким должен быть, а там поговорим, плод разделим и любовь сотворим. Можешь ли ты развести розы на лопухе?» — «Не могу». — «В таком случае репей — твой цветок. Можешь ли заставить петь летучую мышь?» — «Нет». — «Стало быть, тебе ночь заместо дня. А можешь ли развести яблоки на белене?» — «Могу». — «Это — тебе на снедь. Теперь садись за стол». Шутливо-загадочный разговор царевны принадлежит к общим местам типа «мудрой девы», «Прения в мудрости» и т. п. Таким общим местом является в № XVI мотив «евангелистой песни» («Скажи мне, что един? что два?» и т. д.), недавно разобранный Хыждеу в его Cuvînte din bĕtrânŭ (см. мои «Разыскания в области русского духовного стиха», VI, стр. 79 и след.).

Мудрая царевна провела юношу; только что он успел сесть за стол, как провалился в подземелье. Иначе вышло с сестрами Иляны: они поддались ухаживанию братьев царевича. Колеба-
218 ние | девушки выражено типическими чертами. В первый раз она так отвечает на объяснение в любви: «Ступай туда, откуда пришел, да произрастут перед тобою цветы, позади тебя терния». Юноша возвращается, и следует новый ответ: «Сказала я тебе: возвратись

откуда пришел: да произрастут перед тобою терния, позади тебя цветы». В третий раз девушка позволила поцеловать себя и говорит: «Пусть будут цветы перед тобою и позади тебя».

Отметим еще искреннее выражение радости: царь потолстел от нее (XVI); отец так обрадовался возвращению сына, что умер и тотчас же ожил (XIII).

Обычною принадлежностью чудовищ румынской сказки является пасть, так широко зияющая, что одна челюсть на земле, когда другая касается неба (либо притолка и порога). Такими чертами описаны скорпия (II) и змей (XIII, XVIII, XX). Сл. в литовской сказке в Leskien u. Brugmann, Litauische Märchen, № 15 стр. 407 и волка Фенри в Völuspâ.

II. В № XVIII описана процедура божьего суда: судились три брата. Перед церковью поставлены три улья, в равном расстоянии один от другого; в них вступают судящиеся, и каждый мечет вверх пращею камень; виновные поражены своими собственными камнями, упавшими на них сверху. Почему здесь понадобились ульи — я не знаю. Говорят, что Илья пророк никогда не пустит стрелы именно в улей, хотя бы в нем и скрывался дьявол.

Молодым подают за столом, по старому обычаю, яйцо всмятку, которое они должны съесть вдвоем (VIII). В книге г. Сумнова «О свадебных обрядах, преимущественно русских» (стр. 120—121, 124 след.) собрано достаточно данных, указывающих на обрядовое употребление на свадьбе яичницы и хлеба — коровая. Для последнего обычая есть интересные подробности в сказке № XIII: в комнате новобрачных положен на стол хлеб, «белый, как лик Христа» (как в Нижегородской губернии новобрачный на голове несет хлеб в опочивальню); ночью явился змей и потребовал исполнения старого договора с молодым: отдать ему, что у того будет самого любого. Пока молодой колеблется между любовью и долгом, хлеб завозился на столе и начал речь держать: «Слушай, змей, посеяли меня, и я вырос; срезали меня серпом, связали в снопы; я все перенес, потерпи и ты и отправься в пучины морские». Змей молчал, а хлеб заговорил снова: «Затем перенесли меня в овин, | лошади топтали (молотили) меня, потом меня 219
просеяли и повезли на мельницу; потерпи и ты, как я потерпел, и удались, чтобы нам не слышать твоего имени». И еще в третий раз принялся говорить хлеб: «Смололи меня, снова повезли домой, просеяли, месили с водой, в печь посадили и испекли, так что

глаза чуть не вылезли у меня из головы. Все я претерпел; потерпи и ты, проклятый змей, пусть ты лопнешь!» И змей лопнул с таким треском, что во дворце все проснулись.

История хлеба и вина (сл. Мучения св. Гроздия) нередко представлялась историей мучений, которым они подверглись. «Пшеница бо много мучима чист хлеб подает», говорит Даниил Заточник, а малорусская сказка, слышанная в детстве г. Потебней, противополагает, как и румынская, хлеб змее: увидев хлеб на столе, она позавидовала ему и стала спрашивать: как он дошел до такой почести; хлеб отвечает, что не даром он теперь в чести, что до этого он потерпел многие муки (Мандельштам, Опыт объяснения обычаев, созданных под влиянием мифа, I, 272, 276).[1]

Хлеб, замешенный на молоке матери, дает силы ее сыну, внушает к нему расположение всякого, кто отведал хлеба, возбуждает в дочери тоску по родине, которую она совсем забыла (XIV).

III. Чудесное зачатие героя (от яблока, X; от рыбы, XVII; сл. Schott, Walachische Märchen, 27), вне полового процесса, распространено в целом ряде рассказов, которые полезно было бы изучить и после попытки Шарансе.* Распространенным является и представление души как самостоятельного существа, произвольно покидающего тело, например, во сне.* У великана Могарзи нечистые (Elfen?) похитили душу и подменили ее другою; мальчик, приемыш великана, добывает эту душу, опрятанную в склянке: велит Могарзи лечь на спину, сам взобрался к нему на грудь и принялся скакать, пока не выбил из него подметную душу; тогда он дал ему проглотить настоящую, выпить воды, что была в склянке, сжал ему нос и губы и в заключение наложил пластырь. Могарзи вскочил как встрепанный (VI) *.

Кони румынских сказочных витязей — обычные чудные кони европейского народного предания (см. Афанасьев, Поэт. воззр., I, 616 и след.; мои: Beiträge zur Erklärung des russischen
220 Heldenepos,| в Archiv f. slav. Philol., III, 559 и след.). Либо это старая, заброшенная, паршивая лошадь, за которою ходит царевич, кормит ее овсом, вареным в молоке; через шесть недель она встряхнулась, вся нечисть с нее слетела, и она очутилась

---

[1] Не такое ли же значение имеет эпизод о приготовлении льна в литовской сказке у Leskien und Brugmann [Litauische Lieder und Märchen], № 43?

чудным конем о четырех крыльях (II). Либо это больной, захудалый жеребенок, с которым происходит то же превращение (XIV). В № XX сын просит отца ссудить ему для богатырской поездки лошадь, на которой он сам ездил в юности; но она давно околела, осталась лишь уздечка. Старуха велит царевичу ударить этою уздечкой о столб, поддерживавший крышу дома, и перед ним очутился богато оседланный конь, какого он никогда не видел. Ему насыпают, вместо корма, горячих угольев (сл. № XIV и Афанасьев, Поэтические воззрения славян на природу, I, 620), а он предлагает хозяину понести его, как он желает: со скоростью ветра, с быстротою мысли, желания, или — проклятия.

Конкретными мифическими образами румынские сказки довольно богаты, но эта конкретность какая-то туманная, расплывающаяся, не дающая схватиться за костяк. В особенности жаль, что масса подходящего под эту точку зрения материала находится в сомнительном № XX. В № V являются месяц, солнце и ветер, каждый со своею матерью; в другом месте говорится о дочерях вихрей, пляшущих в воздухе и ожидающих «пожирателя месяца» (Mondfresser): так в сказке № XX, рассказывающей о поездке царевича Петра к Утренней Заре (Fee der Morgenrôte). Известный сказочный мотив (два брата так похожи друг на друга, что их нельзя различить; один из них заколдован — обращен в камень, проглочен ведьмою и т. п.; другой отправляется его искать, принят женою брата за ее мужа, и разделяя ее ложе, кладет между нею и собою меч и т. п.) применен к небу: утренняя и вечерняя звезда — это царевич Busujokŭ (василек) и сын служанки Siminokŭ (кошачья лапка), чудесно зачатые от рыбы, которой отведали их матери (XVII). Обычные в румынской и славянской народной поэзии олицетворения Пятницы и Недели, Среды и Четверга встречаются и в нашем сборнике. В № XIX Dominica — Неделя является, окруженная змеями и дикими зверями, как Vinerĭ — Пятница в сказке у Hasdeu (см. мои Розыскания, VI, стр. 13). О стародревней старухе говорят: она стара, как Пятница; сл. № X и стр. 265, № XX, где сообщаются еще новые подробности о Пятнице и выведены на ряду с ней Среда и Четверг.

Мифическая номенклатура г-жи Кремниц не отличается желательною определенностью, хотя при отсутствии некото- 221
рых подлинных текстов точное суждение не всегда возможно.

В №№ XIII (balanrŭ), XVIII (smeiŭ) и XX дело идет, очевидно, о змеях, драконах, в XIV, вероятно, о «драках», аналогичных с драками и дракontами ново-греческого поверья: там и здесь в переводе стоит: Drache. Той же широтою передачи отличаются выражения: Spechtfee, Scorpionhexe, die heilige Mondgöttin, der heilige Sonnengott (V) и т. п. В № XIV ведьма оказывается живущею в избушке, вокруг которой на жердях красуются человеческие головы; сама она сидит на дворе, на скамье о трех ножках (XIV). Я напоминаю избушку на курьих ножках нашей Бабы-Яги.

«Велва — неопределимое существо, живущее в воображении румынского крестьянина», говорится в примечании к № XX (стр. 247). В самой сказке она является не раз и описана подробно, но сознательно неуловимыми чертами. Маннгардт, следуя Шоттам, определяет вилв или велв, что это — облачные духи, являющиеся в образе змей, с маленькими крыльями и длинным хвостом, как у ящериц; они носятся по воздуху то в бурном, то в плавном полете, влияя на перемену погоды, встречаясь друг с другом то во вражде, то в дружбе. От их воздушной борьбы между собою зависит, установится ли ведро или ненастье. У каждой страны, каждого царя есть своя велва, веруют румыны. Cihac дает: *vălva*, *vălfa*, *vêlva*, *vôlvă*: sommité, comble, autorité, grandeur, réputation, crédit, éclat, bruit; *vălvă băii*: esprit, génie d'une montagne, nymphe de montagnes; Lex. Bud.: *vălfa băii* — lar montanus, vel daemon metallicus. Самое слово сближали с црквнсл. влъхва, с южнославянскою Вилой и северною *völva*'й (Шотт, Мангардт). Вопрос о *völva* (= Сивилла), поставленный наново Бангом и Бугге, следует порешить в связи с указанными сближениями, хотя бы для того, чтоб притти к их отрицанию.

IV. Не имея под руками ни одного сказочного сборника, кроме разбираемого, я не берусь за указание многочисленных не-румынских параллелей, которые легко было бы подобрать к каждому номеру собрания г-жи Кремниц. Теоретически научная стоимость подобного рода сравнений представляется мне незначительною, потому что ни одна сказка не покрывается доцела другою, бóльшая их часть является спаем мотивов, поставленных в связь случайно, и сравнение должно было бы обратиться именно к этим мотивам, а не к целым сказочным особям. Так, в № II
222 царевич ищет «юности | без старости, жизни без смерти», и сказка представляет очень удачное сцепление подробностей, обыкно-

венно встречающихся отдельно, в разных сказочных группах: 1) царевич заходит в страну бессмертия, женится; ему запрещают входить в «долину сетований»; он попадает туда случайно и тотчас же ощущает тоску по родине; 2) вернувшись, он не узнает ни страны, ни людей; ему казалось, что отсутствовал он всего несколько дней, но эти дни были столетиями (мотив посещения земного рая, легенды о семи спящих святых); 3) он находит отцовский дворец в развалинах, и в них старый сундук. Открыв его, он услышал изнутри голос: «Милости просим; кабы ты еще повременил приходом, я бы умерла». То был голос смерти, которая и накладывает на него свою руку (см. № XI: Голос смерти).

№ IX — один из многочисленных вариантов сюжета, части которого рассказывались уже о Сизифе: «Солдат и смерть» (см. между прочим библиографию у Leskien и Brugmann'а, в прим. к № 17, стр. 561). Героем является русский солдат Иван (так и в испанской сказке: Juan soldado, в сицилианской Fra Giugannuni и т. д.), он угощает чертей «русскими или московитскими» ударами и кричит им: «Пошел в ранец» (Paschol, hinein in das Ränzel, Bande). Главный между чертями Skaraoski, как в румынской легенде (из Буковины) о происхождении тютюна: Scaraoski, то есть Искариотский (см. мои «Разыскания», VI, 88). Прозвище принято за имя собственное; в одной румынской коляде Июда — [имя. *Ред.*] демона, властителя моря. Аналогию к такой замене представляет сербская песня (Каражић, Српск. нар. пjесме II, 83), принадлежащая к распространенному среди славян циклу преданий о создании света богом и диаволом: вместо бога является св. Иоанн, вместо диавола Диоклитиан. Сл. в хлудовском тексте апокрифического мучения св. Георгия игру словами по поводу имени Диоклитиана: «цароу неправды, противу имени твоѥмоу подгнещаемь ѡтцемь твоимь диıаволомь» (см. «Разыскания», II, стр. 47, прим. I). См. у нахичеванских армян: Нер = глава ада, Антихрист = Нерон (?)[1]

Разбирая малорусские народные сказания о «сотворении человека» (см. мой отчет о сборнике Чубинского в «[отчете о] 22-м присуждении» Уваровских наград, стр. 12 след. и Grimm, Deutsche Mythol. I, 473) | я указал, между прочими параллелями, 223
на одну речесгкую сказку из Закинфа и на старо-французскую

[1] Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, изд. Управления Кавк. учебн. округа, [1881], II, отд. 2, стр. 44.

отреченную легенду об императоре Фануиле (XII века). Сюда же относится и № X в собрании г-жи Кремниц.

На Закинфе рассказывают о могучем, добродетельном короле, снискавшем особую любовь господа благочестивою жизнью и добрыми делами. Решившись остаться девственником, он, тем не менее, желал иметь потомство. И вот однажды, когда он сидел и плакал, сетуя о том, ангел явился ему, возвещая, что у него родится дочь от икры (у ноги). Вскоре после того икра у него распухла; как-то раз на охоте он наколол ее тернием, и из нее выпорхнула девушка, вооруженная с головы до ног, с копьем и шлемом. Тотчас по рождении ее похищает ламия, запирает в башню и погружает в сон; на вратах башни надпись гласила: «Икра была моею матерью, терновник повивальною бабкой». Какой-то царевич освобождает красавицу, а господь, особенно ее любивший, дает ей в приданое дар предвидеть будущее, «возведя ее как бы в значение богини».

По французской легенде Фануил — сын дочери Авраама, понюхавшей цветок с крестного древа, перенесенного в вертоград отца, и от него забеременевшей. Фануил — святой, благочестивый царь; плоды крестного древа, древа жизни, служили ему средством для врачевания недужных и прокаженных. Однажды он разрезал один такой плод, чтобы разделить его между больными, а сок, оставшийся на лезвее ножа, отер о колено. Оттого его колено «понос понесло», и по прошествии девяти месяцев родилась красивая девочка: это была св. Анна, мать Марии. Исполненный стыда и недоумения, Фануил поручает одному из своих рыцарей отнести девочку в дремучий лес и там убить, дабы никто не узнал, что с ним приключилось. Рыцарь готовится исполнить приказание царя, когда с неба является голубь, либо ангел, и вещает: пусть он не убивает ребенка,

De ly naistra une puceille
En cui Dieux char et sanc prendra
Quant il en terre descendra.

Рыцарь покидает девочку в гнезде лебедей, где ее сторожит лань, питая ее своим молоком, а Фануилу сообщают, между тем, что его приказание исполнено в точности. Десять лет спустя он отправляется на охоту, сопровождаемый своим сенешалем
224 Иоахи|мом, который, преследуя лань, добирается до лебединого гнезда, откуда слышит детский голосок, запрещающий убивать

животное. На дереве, в гнезде, он видит девочку-красавицу, которая называет себя по имени, а Фануила — своею матерью: пусть придет и снимет ее. Отец и дочь узнают друг друга, а Фануил отдает Иоахиму руку своей дочери.

В сообщаемой далее румынской сказке общего с легендой — зачатие от плода, пребывание в гнезде, охота; с греческою — зачатие от плода, вместо гнева — башня, охота; везде участвует жених (царевич, сенешал), освобождающий, достающий девушку; ангелу греческой и румынской сказки отвечает голубь либо ангел легенды.

Жили-были старик и старуха, старые, престарые, и сильно горевали, что у них не было детей. Все средства они на то употребили, всякие снадобья, — все напрасно; наконец старик решился сделать еще одну попытку; идет куда глаза глядят, с тем, чтобы либо найти, чего ему страстно хотелось, либо никогда не возвращаться домой. В дремучем лесу, в пещере, он находит отшельника, который дает ему освященное яблоко, разрезав его на две части: одну пусть съест сам, другую же отдаст жене. На обратном пути старика одолела жажда, и он съел половину яблока, но по ошибке, ту, что назначена была его жене. Съел, и тотчас же свалившись, заснул мертвым сном, тогда как с неба спустился ангел и стал около него на страже. Когда проснулся старик, около него в траве копошилась маленькая девочка, которую ангел окропил водою, освященною девять лет тому назад (сл. стр. 125: в раю), кропилом из василька, окрестил и назвал Розой (собственно: шиповник, Waldrose; сл. в малорусской легенде о сотворении человека — жінку «з рожи», «з цвіту»). Обрадованный несказанно своею находкой, старик спешит домой, положил девочку в квашню, и идет известить жену; в это время громадный гриф схватил девочку и унес в свое гнездо, где птенцы не только не тронули ее, но и принялись кормить крошками и прикрыли крыльями. Недалеко от дерева (далее говорится о двух деревьях), на вершине которого находилось гнездо, жил в ядовитом колодце двенадцатиглавый змей, не раз пожиравший птенцов грифа. В полночь две огненные головы высунулись и потянулись к гнезду, с ревом и воем, от которого задрожали горы и долины; тогда в золотистом облаке показался архангел (Михаил?) с мечом в руке, спустился как молния |
и стал рубить чудовищу головы, продолжавшие выходить из 225
колодца, пока не покончил со всеми. Лес и болото наполнились

кровью и ядом, от удара голов о дерево его листья рассыпались вокруг на расстоянии десяти миль. Архангел окропил местность, кровяные лужи собрались в одну и вместе с головами и колодцем провалились сквозь землю. Старого грифа в это время не было дома; птенцы спали и не могли рассказать ему, как все случилось; красота девочки с золотыми волосами, глазами, что звезды, возбуждает в нем подозрение, что чудо свершилось именно благодаря ей. Он расспрашивает птенцов: почему они ее не съели; те молчат, а он проглатывает девочку, которая вышла из него во сто раз красивее прежнего (эпизод, мне непонятный). Тогда новое солнце взошло на востоке, чтобы полюбоваться ею. Здесь увидел ее царевич: он увлекся, охотясь за диким зверем, в чащу леса, наткнулся на дерево с гнездом и стал целиться в молодых грифов, когда на мгновенье показалось лучезарное личико девочки и так его поразило, что он стал вне себя, точно в обмороке. Приглашения сойти вниз девочка не послушалась, и царевич вернулся домой сам не свой. На другой день объявили награду тому, кто достанет чудесную девочку «из лесу, что у колодца с двумя деревьями». Удается это одной старухе — и сказка кончается свадьбой, как и следовало ожидать.

Сходство между очертаниями и положениями румынской сказки и французской легенды не подлежат сомнению. Первая как бы досказывает вторую: здесь крестное, райское дерево с гнездом и чудесным ребенком, там — крестная символика целиком, насколько она нам известна из сказаний этого круга: дерево с гнездом и ребенком, противоположение птицы на вершине и змея внизу, колодец, родник, дерево без листьев (от удара змеиных голов о ствол — сл. мои Разыскания, IV, 60, 63 и след.). Как объяснить это сходство? Верование в чудесное зачатие от плода, цвета и т. д. принадлежит к распространенным; в мадагаскарской сказке первый человек помещен в великолепном саду, где демон научает его есть и пить от всего, вопреки повелению господа; вскоре после того у него на ноге явилась опухоль, откуда через шесть месяцев вышла красивая девушка, мать люд-
226 ского поколения, как Анна — из | икры Фануила.[1] Символика
крестного дерева встречается и за чертой христианства: укажу

---

[1] См. еще J. W. Wolf, Deutsche Märchen und Sagen, [Leipz. 1845], № 198: Kind aus dem Konie и также в прим. стр. 599—600 пересказ мадагаскарской легенды по d'Herbelot.

у Нонна (Dion., XL, 467 след.) на загадочную оливу на блуждающих амвросийских скалах, с орлом и чудесной чашей на вершине, змеей, извивающейся внизу, и пламенем, окутывающим ветви и не пожирающим их. За баснословным апокрифическо-христианским сказанием не следует забывать нехристианскую основу его баснословия, присталого к нему символизма; сказка, народное предание могло почерпать свои черты как из первоисточника, так и из его отражения. Я нашел нужным оговорить все эти возможности; вероятие решения часто зависит от микроскопических подробностей: таковою представляется мне в румынском сказании та черта, что ангел присутствует при появлении на свет чудесной девочки, архангел громит змея, посягнувшего на ее гнездо. Это приближает нас к миросозерцанию старо-французской легенды и делает возможным вопрос: не лежала ли в основе сказки какая-нибудь отреченная повесть, в роде повести о Фануиле? Типом подобных повестей, легко проникавших в народ, может служить «Слово о Сивилле и о Давиде царе», разобранное мною в моих «Опытах по истории развития христианской легенды».

Остановлюсь в заключение на некоторых эпизодах последнего, XX номера сборника Кремниц. Петр, младший из трех сыновей царя, смеявшегося правым глазом и плакавшего левым, отправляется в царство Утренней Зари, чтобы достать воды из ее колодца; лишь под этим условием отец засмеется обоими глазами. Поездка описана пространно: Петр бьется с тремя змеями, один страшнее другого, с тремя Велвами, побывал у св. Середы, у св. Четверга и Пятницы, пока не достиг царства Зари, на краю света, где земля сходится с небом, цветы беседуют со звездами, и над цветущими полянами разлит утренний полусвет; где молочная река катит в своих волнах жемчуг и драгоценные камни, на деревьях ветви золотые, а все цветы в состоянии нераспустившихся почек, как будто здесь нет времени и вечно весна. Во дворце, у чудесного родника, покоилась на богатом ложе красавица Утренняя Заря, возле нее на столе лежал белый хлеб и кубок с красным вином; хлеб, дающий силу, вино, дающее юность. Петр | положил золотой венок на голову спящей краса- 227
вицы, три раза укусил ее, по три раза отведал вина и хлеба, и, зачерпнув воды, удалился. Точно новым миром показалось ему все по выходе из дворца: почки развились в цветы, быстрее мчались воды, солнечные лучи ласкали игривее. Между тем

проснулась и Заря; кто-то у нее был, венок положил, в вине и хлебе убыль, вода в колодце помутилась, ею самою овладела не то печаль, не то желание по ком-то. Напрасно были поиски за ушедшим; Заря опустила завесу между своим царством и землею, запретила цветам благоухать, ветрам веять, водам бежать светлой струею; солнце стало испускать на землю лишь семь холодных лучей по семи раз в день; люди перестали нарождаться. Наконец, весеннему ветру удалось отыскать кости Петра в высохшем колодце, куда сбросили его завистливые братья; Пятница, Четверг и Среда оживляют его, и он в один миг перелетел на своем волшебном коне в царство Утренней Зари. Мир снова стал прежним, веселее прошлого: царица Заря повенчалась с царевичем.

Таково содержание этой несколько прикрашенной сказки, принадлежащей к распространенному циклу, которого недавно коснулись снова гг. Жданов и Вольнер.[1] Обыкновенно рассказ о добывании девицы соединен с двумя другими, предваряющими его: о добывании чудесных птицы и коня, но он встречается и отдельно, с типом румынской сказки (сл. Wollner, p. 532). Между тем и другим циклом происходили смешения. В одной литовской сказке (Leskien und Brugmann, № 8) царевич, отправившись за чудесною птицей, с которою связано выздоровление его отца, прямо попадает в замок красавицы, застает ее спящею и разделяет ее ложе. Тут он нашел и птицу, небольшой хлеб на окне, фляжку вина и саблю, и все взял с собою. В литовском же варианте у Шлейхера (стр. 29) он находит не убывающие хлеб и бутыль с водою; в чешской (у Божены Немцовой, II, стр. 140) такой же хлеб и фляжку не убывающего, целебного вина. Птица попала ли в эту связь внешним образом, из другого цикла
228 (добывание птицы, коня и девицы), или | стоит в связи с символизмом румынской и сходной с нею сказок? Обычные вещественные выражения этого символизма: не убывающая, живая и мертвая вода, хлеб и вино, молодящие яблоки; всем этим владеет красавица; молодец похищает у нее воду и яблоки, отведывает хлеба и вина; все — акты, символически выражающие следую-

[1] Ив. Жданов, К литературной истории русской былевой поэзии, стр. 143 и след.; Wollner в примечаниях к №№ 6—8 сборника литовских сказок Лескина и Бругмана. Кстати обращу внимание на Wolf, Beiträge zur Deutschen Mythologie, II, первая глава, S. 3 и след., и на библиографические указания Cosquin к XIX + 111 № его Contes populaires lorrains (Le petit Bossu).

щий: царевич «самое ее облюбил»; аварская сказка, согласно с румынскою, заставляет его еще укусить красавицу в щеку. Когда она просыпается, ее первые слова в наших сказках согласны с румынскою: «что такой за невежа был, квашню раскрыл и две полушки насмех положил» (Афан. Ск. [изд. 2] № 104, стр. 53—60); либо: «Мой квас (либо вино) пил, ничем не покрыл» (ib. стр. 39); «кто-то в доме был, воды испил, колодезь не закрыл» (ib. [стр.] 42). Также в малорусской сказке, в которой царица живет за «огненным морем» (= Заря румынского пересказа), а молодец заезжает по дороге к Понедельнику, Середе и Пятнице, как в румынском тексте.[1] Его початые вино и хлеб и замутившийся колодезь, как раскрытые колодезь и квашня русских сказок, объясняются одною и тою же символикой, пояснением которой может служить обрядовое значение дежи, квашни в обиходе русской свадьбы и следующая малорусская веснянка.[2]

Ой у полі криниченька
Обрубленая, —
Да вже моя дівчинонька
Полюбленая;
Ой у полі криниченька
Обчарованая, —
А вже ж моя дівчинонька
Поцілованая;

Ой у полі криниченька
И крук, и ведро, —
Да вже-ж моеї дівчиноньки
Давно не було;
Ой у полі криниченька,
Орли воду пьють, —
А вже-ж мою дівчиноньку
До шлюбу ведуть.

---

[1] Малорусские сказки в Трудах этногр.-статист. экспед. в западно-русский край и т. д. Юго-западн. отдел. Материалы и исследования, собр. П. П. Чубинским, [1878], т. II, № 81.

[2] Труды, l. c., том III, стр. 149—150, № 55.

1883

Kolmačevsky, L., Das Tierepos im Occident und bei den Slaven. Kazan. 1882. VIII, 316 S. (Russisch.)

322 Kolmačevsky's Werk über das Tierepos dürfte nicht für die russische Literatur allein willkommen sein, da es neben einer kritischen Übersicht und Verarbeitung aller auf diesem Gebiete seit Grimms Vorgang geäusserten Ansichten, eine Weiterführung der Frage auf Grund der von P. Paris aufgestellten und von Müllenhoff neuerdings befürworteten Theorie bietet *. Hiermit sei der Standpunkt des Verfassers wie sein Verhältniss zu den bezüglichen
323 theoretischen | Fragen im allgemeinen angedeutet. Letztere brachten es mit sich, dass Verfasser seine Ansicht über Tiermythos und Tierepos, Märchen und Fabel hat aussprechen müssen, und es ist zu bedauern, dass er sich nicht veranlasst fand, diese Ansichten umständlicher zu entwickeln, — was übrigens von der Hauptaufgabe seines Werkes ausgeschlossen blieb. Es handelte sich für ihn zunächst darum, die Märchen oder Märchenstoffe, die im Roman du Renart und dessen Verzweigungen verarbeitet worden sind, auf ihren Wanderungen zu verfolgen, die Richtungen, in denen dies geschehen, sowie ihre verschiedenen Kreuzungen womöglich festzustellen. Es erwies sich, zumal für das slavische Tiermärchen, die Wahrscheinlichkeit zweier Strömungen, die dessen Stoff wo nicht geschaffen, dennoch vielfach bedingt haben: die eine ging über Byzanz, die andere vom Okzident aus; als Quelle der letzteren glaubt Verfasser in einzelnen Fällen auf die literarischen Bearbeitungen des Tierepos verweisen zu können. Der Beweis wird mit vieler Umsicht und Scharfsinn geführt; freilich bieten sich in manchem Falle auch andere Erklärungen als nicht minder wahrscheinlich, als die vom Verfasser gegebenen; manchmal war Referent dazu genötigt an die Worte Liebrechts zu denken: «Ein Märchen, eine Erzählung u. s. w. findet Wege der Fortpflanzung,

die sich oft durchaus allem Nachweise entziehen» *. Bemerkenswert ist es jedenfalls, dass Verfasser sich veranlasst fand gerade diese Zeilen als Motto zu dem Kapitel zu verwenden, welches der Analyse der Märchen und der Frage von deren Wanderungen gewidmet ist. Dies ist der Hauptteil, und zwar der gediegenste und wichtigste des ganzen Werkes. Die in dem okzidentalischen Tierepos vorkommenden Märchenstoffe werden uns vorgeführt und mit Beihülfe der verschiedensten volkstümlichen Versionen unter neuen Rubriken erläutert: 1) Renart entwendet Fische; 2) Renarts Fischfang; 3) Renart entführt den Hahn; 4) die Teilung der Ernte; 5) die Befreiung des Menschen von wilden Tieren; 6) die Tiere auf der Wanderung; 7) Renart als Richter; 8) der dumme Wolf; 9) Renart und Droin. Jede Version wird mit peinlichster Sorgsamkeit in acht genommen, mit verwandten verglichen, deren gegenseitiges Verhältniss aufgestellt und somit ein Aufschluss über deren Genealogie und Verbreitung gewonnen: eine Methode, die sich von der gang und gebe gewordenen Anhäufung von Varianten, die vom bequemen Wörtchen: siehe und vergleiche lose zusammengehalten sind, vorteilhaft abhebt.

Dem vom Verfasser benutzten reichhaltigen literarischen Apparate, der auf dem Gebiete des slavischen Tiermärchens noch nie so umfassend ausgebeutet worden ist, wäre nur weniges hinzuzufügen, was ich hier unterlasse, um eine methodische Frage aufzuwerfen. Verfasser geht von einzelnen Märchen aus, um von ihnen zu den Varianten des Renart, Reinhart u. s. w. hinaufzusteigen; der Zusammenhang der verschiedenen Fuchsmärchen innerhalb jener Epen wird aber damit nicht erklärt und die Frage offen gelassen, auf welchem Wege derselbe zustande gekommen sei. Nun weiss man anderseits, dass auch die volkstümlichen Fuchsmärchen öfter nicht einzeln, sondern in Gruppen auftreten. Ich bin der Meinung, dass die Analyse von diesen | Gruppen ausgehen sollte, um nach- 324
zusehen, ob diese nicht mit jenen der literarischen Epen zusammenfallen. Wäre dies der Fall, so hätte man einen Fingerzeig für die Vorgeschichte des Renart gewonnen. Ich will die Frage an einem Beispiel erläutern.

Verfasser analysirt S. 114 die Episode des Renart v. 15 309—16 772 (s. v. 16 899) und S. 236—7 die damit zusammenhängende v. 16 900—17 870. — In der ersten wird erzählt: der reiche Bauer Lietart ackert mit acht Ochsen; er stösst gegen einen den Fluch aus: der Wolf oder der Bär mögen dich nehmen! Der Bär ist zur Hand, um die

ihm versprochene Beute zu holen, aber der Bauer erbittet sich bis zum nächsten Morgen Frist und es gelingt ihm mit Hülfe des Renart, dem er für den Dienst seinen Hahn Blanchet verspricht, den Bären zu prellen und zu töten. Aber auch Renart wird vom Bauer hintergangen, der gegen ihn seine Hunde hetzt: *Ma coe ont retenu en gages*, sagt der Fuchs, v. 16 896. — Diese Episode wird vom Verfasser im Zusammenhang mit anderen Märchen gleichen Inhalts erläutert; aber sie hat im Roman noch eine Fortsetzung, welche in einem andern Teile des Buches ihre Erklärung gefunden hat: Renart, der sich am Bauer rächen will, stiehlt bei ihm die Zugriemen (coroies); der Esel des Bauern erbietet sich, ihm Renart samt dessen Frau in die Hände zu liefern; zu diesem Zwecke verstellt er sich, als liege er tot. Renart und seine Frau binden sich an den vermeintlichen Leichnam, um ihn fortzuschleppen, ersterer merkt bald den Verrat und entwindet sich, die Füchsin wird vom Esel fortgezogen, der Bauer haut auf sie los, trifft aber den Fuss des Esels, so dass die Füchsin forteilen kann. — Der Zusammenhang zwischen den beiden Episoden erscheint als ein sehr lockerer, gerade zu mechanischer; ich finde ihn aber in einem ossetischen Märchen, dessen erste Episode mit entsprechender Erzählung des Romans fast gleich lautet, nur dass statt des Bären ein Wolf auftritt. Folgt dann die Rache des Fuchses: er führt eine Herde Schweine in das Saatfeld des Bauern, wo sie sich mästen mögen, unter der Bedingung, ihm später ein Ferkel zu liefern. Als diese Forderung ihm später abgeschlagen wird, geht er auf den Fahrweg und macht den Scheintoten. Leute, die mit ihren Wagen vorbeiziehen, wollen ihn erschlagen. An mir, der ich selbst des Schwanzes beraubt bin, ist nicht viel zu gewinnen, sagt der Fuchs, und erbietet sich die Leute zu den Schweinen zu geleiten, die sie schlachten mögen: nur müssen sie ihm ein Pferd liefern. Die Bitte wird gewährt und das Pferd an den Fuchs mit einem Stricke gebunden. Er sinnt nun, wie er es anfangen soll, um das Pferd aufzufressen; ein Wolf kommt angelaufen, der soll ihm dazu herhalten. Das Pferd ist ein Muselmänner und muss auf eine besondere Art abgeschlachtet werden, sagt der Fuchs und beredet den gierigen Wolf, seinen Kopf in die Schlinge des Pferdes zu stecken. Dann greift er selbst das Pferd von vorne an, so dass es nach hinten zieht und sich selber samt dem Wolfe erwürgt (Müller, Ossetische Märchen, I p. 83 ff.). — Das Märchen scheint in seiner zweiten Hälfte verderbt zu sein, mag
325 aber alte Züge bewahrt haben: der Scheintod | des Fuchses entspricht

dem des Esels im Roman de Renart; das Anbinden ist gemeinsam, wie die vorhergehende Episode vom Bären oder Wolf. — Ein entsprechender Zusammenhang von Einzelepisoden kann auch für andere Teile des Romans und des Volksmärchens erwiesen werden: es sind eben kleinere Tierepen oder Märchenzyklen, die in dem grossen aufgegangen aber noch erkennbar sind. — Dass dieser Zusammenhang auf dem Boden des Romans zuerst entstanden und von da erst in das Märchen gedrungen, ist, zumal für die ossetische Variante, kaum anzunehmen, wie weit man auch die Grenzen der literarischen Einwirkung stecken mag. Verfasser scheint mit der letzteren Annahme manchmal zu weit gegangen zu sein, aber viele seiner Aufstellungen erscheinen als wohlbegründet und die weitere Forschung wird von ihnen dankbar ausgehen müssen.

1884

Sagen und Märchen der Südslaven, in ihrem Verhältniss zu der Sagen und Märchen der übrigen indogermanischen Völkergruppen von Dr. Friedrich S. Krauss.

1 Band: Sagen und Märchen der Südslaven. Zum grossen Teil aus unge druckten Quellen, von Dr. Friedr. S. Krauss. Lpz. Friedrich, 1883.

309 Krauss' «Sammlung Südslavischer Sagen und Märchen beläuft sich auf mehr als tausend Stücke (darunter zweihunder Tiersagen)», heisst es auf S. XV des Vorworts. Wir haben es hie demnach mit dem Anfang eines grösseren Unternehmens zu tun da der 1. Band im ganzen 109 Nrn., zwischen Märchen und Schwän ken, umfasst. Hoffentlich werden die folgenden Bände das Ver sprechen der Ueberschrift mehr als der vorliegende bewahrheiten «zum grossen Teil» ungedrucktes Material zu bieten. Die meiste der jetzt erschienenen Märchen sind bereits gedruckten, zuma schwer zugänglichen Sammlungen entnommen, und darf ihr abermalige Veröffentlichung und Uebersetzung insoweit als ein verdienstliche angesehen werden. — Da Herr Krauss auf di Zuverlässigkeit seiner Quellen sich viel angelegen sein lässt, wer den seine Gewährsleute unter diesem Gesichtspunkte eingehen charakterisiert. V. St. Karadžič wird eingeführt als «eine durch aus biedere Erscheinung, der nicht der leiseste Schatten eine absichtlichen Irreführung zugemutet werden darf. Uebrigen vermag ich ihn Schritt für Schritt auf Grund meiner Vorrät zu begleiten. So erweist sich St. 35, aufgezeichnet im J. 1835 i Risano (= Kar. Nr. 38), als unmittelbar aus dem Griechische entlehnt. Aehnlich, getreu aus dem Pančatantra (bei Benfey 2. Teil, S. 262—266, Leipz. 1859) entnommen erscheint St. 36 In beiden Fällen dürften die Erzähler von einem Anderen getäusch worden sein, und sie mochten um so eher die Märchen als volks tümliche ansehen, da die Erzählungen an durchaus bekannt

Züge anknüpfen. Im St. 35 ist's der einäugige, in einer Höhle einsam hausende Hüne, der jedem Wanderer gefährlich wird, im St. 36 die Verwandlung in eine Maus. Wenn auch die s. g. Verwandlungsmärchen bei den Südslaven gleichfalls nur eingeführte Ware sind». — Der Beweis für die Behauptungen wird uns bis auf weiteres aufgespart; über Kar. Nr. 36 = Krauss I. Nr. 35 (Polyphem) s./unterdessen Krek's Auseinandersetzungen in: Polyfem v nàrodney tradiciji slovanskej, p. 8 sqq. des Einzelabdrucks.

Valjavec's gedruckte und handschriftliche Sammlungen, welche H. Krauss fleissig benutzt hat, erwecken in ihm selbst den kleinen Argwohn nicht, den er in Betreff Karadžič's geäussert.* Ueber die Zuverlässigkeit von Valjavec's Gewährsleuten muss er also gut unterrichtet sein und keine Zweif elhegen.

Plohl-Herdvigov wird mit ein Paar Bemerkungen, hauptsächlich den Stil der von ihm aufgezeichneten Märchen betreffend, erledigt. Er schrieb die Märchen Wort für Wort nach, wie sie ihm die Bauern halb unwillig über seine Zumutung, «zwischen Lipp' und Kelchesrand» erzählten. Kurz und einfach sind die Stücke. Von einer Stilistik, von einem Periodenbau ist hier gar keine Rede. Diese Darstellung in lose auseinandergehaltenen Sätzen mit den merkwürdigen Gedankensprüngen streift an die kindlichste Kindheit und zeigt hierin die wunderbarste Uebereinstimmung mit der Darstellung in den altpersischen Keilinschriften (sic). So eine Prosa ist ganz unbewusst ihrem Wesen nach die ursprünglichste Poesie. Und gerade an unseren Beispielen bei Plohl erweist sich deutlich, dass unsere moderne Prosa nur den alten Griechen abgeguckt ist (sic)... — Darüber wird H. Krauss ein andermal ausführlicher sprechen und wir hoffen, bei dieser Gelegenheit von ihm in Sachen des Stils, besonders des Märchenstils belehrt zu werden und z. B. zu erfahren, was es eigentlich heisst: ein Märchen «mit Anlehnung» an ein anderes, an eine Variante verfassen (Vorwort, p. XXIV, XXVI). Ein Märchen an ein anderes anlehnen ist meine ich, soviel als dasselbe frei nacherzählen und somit dem Forscher ein Material von fraglichstem Wert bereiten. Denn etwas anderes ist es, den Inhalt der Märchen schematisch wiedergeben, wie es z. B. Jagič mit den serbischen getan hat, Anderes sie nachdichten. Wer in den Märchen die Verbreitung allgemeiner Motive und Sagenstoffe verfolgt, dem ist auch mit kurzen Schemata gut gedient; es bleibt aber eine andere und bei weitem wichtigere Seite der Frage für künftige Forscher offen:

die Verknüpfung der verschiedenen Momente innerhalb des Märchens selbst, die Logik (Krauss' «Gedankensprünge») ihres Zusammenhanges, mit einem Worte die Morphologie des Märchens zu ergründen, was sich nur mit Hülfe genauer Aufschriften, kaum mit Anlehnungen und Nachdichtungen erreichen lässt.

Diese Fragen dürften Hrn. Krauss vorgeschwebt haben, da er sich doch mit der Rolle eines Sammlers und Uebersetzers nicht begnügen, sondern an die Verarbeitung des von ihm angehäuften Sagen, — Märchen, — Lieder-Schatzes u. s. w. schreiten will. Folgende Seiten des Vorwortes p. XIII—XV mögen uns über Ziele und Zwecke seiner künftigen Arbeit belehren.

«Die älteste Literaturerscheinung eines Volkes sind seine Sagen, deren wesentlicher Inhalt als die letzten Erinnerungen an alte religiöse Anschauungen, Gebräuche oder geschichtliche Vorgänge, die mehr oder weniger ins Volksbewusst-
311 sein eingriffen, in den | unteren Schichten des Volkes so feste Wurzeln geschlagen, dass sie sogar der Völker Trennung überdauern und sich bis auf uns vererben konnten. Dem ursprünglichsten Volksgeiste entsprungen und dessen ureigenste Gebilde sind sie uns eine reiche Quelle für die Kenntniss uralter Einrichtungen und enthalten die mannigfachsten Bestandteile zur Unterhaltung und Belehrung. Für die vergleichende Sagen — und Märchenkunde gelten durchaus dieselben Gesichtspunkte, die bei der vergleichenden Sprachforschung in Anwendung kommen. Sowie der Glottiker den Sprachschatz eines Volkes allseitig kennen muss, will er ursprüngliches Eigentum von entlehntem trennen, so muss auch der Sagenforscher seinen Stoff beherrschen und vor allem die Individualität des betreffenden Volkes in deutlicher Ausprägung vorführen, um entscheiden zu können, zwischen welchen Völkern ein grösserer oder geringerer Austausch von Ueberlieferungen stattgefunden, welches Volk einen grösseren oder geringeren Teil der gemeinschaftlichen Ueberlieferungen der ganzen Rasse bewahrt oder vergessen, und wie sich namentlich das Volk, dem er seine besondere Aufmerksamkeit zuwendet, dem ererbten Schatz gegenüber, umdeutend oder umbildend verhalten...

«Damit wäre indessen nur ein Theil der Arbeit bewältigt. Unsere Aufgabe wird am Ende darin gipfeln, die ursprünglichste Gestalt und, womöglich, Bedeutung einzelner Sagen ausfindig zu machen. Unstreitig ist dies der heikelste Punkt unserer Wissen-

schaft, weil wir uns hier auf ziemlich schwankem Boden befinden, der für Meinungen den weitesten Spielraum offen lässt... Es gibt Leute, die... selbst die Berechtigung zu allgemeinen untersuchungen der Art leugnen, so lange nicht durch zahlreiche Einzeluntersuchungen eine feste Grundlage, wie sie meinen, geschaffen worden. Ich gehe von der entgegesetzten Ansicht aus und bestreite die Richtigkeit dieser Behauptung. Die Aufgabe der Einzeluntersuchungen kann nur darin bestehen, das aufgeführte Gebäude zu befestigen und allseitig zu vollenden (sic.). Spätere Arbeiten werden so manches berichtigen und zu ergänzen haben, das Ganze wird aber nicht erschüttert werden können (sic.)».

Die künftige Arbeit des Verfassers wird uns gewiss klar legen, was in dem vorliegenden Programm als — verworren erscheint. Ich meine vor allem die nebeneinandergehenden Ansichten über Urschöpfung, Wanderung und Umbildung des Märchens. Die Entscheidung über diese Fragen ist aber nur auf dem Wege der Spezialkaum einer allgemeinen Untersuchung möglich, und so wird sich denn Krauss zu dieser ihm unliebsamen Alternative wenden müssen, um irgend welche sichere Ergebnisse zu erzielen und — gewisse Gemeinplätze seines Vorworts still zurückzunehmen. Ich verweise auf p. XVI, wo es wörtlich heisst: «Was die Südslaven besonders anziehend macht, ist der Umstand, dass sie in ihrer Abgeschlossenheit unberührt von den Kulturströmungen des Westens und bei der Zähigkeit, mit der sie an Althergebrachtem festhalten, viel mehr als irgend ein|slavisches Volk... in ihren Ueberlieferun- 312
gen äusserst wertvolle Behelfe für die vergleichende Sagenkunde und Kulturgeschichte bieten.» Es gibt aber berkanntlich kein slavisches Volk, wo westliche Cultur nicht wenigstens in ihrer kirchlichen Form gedrungen sei; ausserdem gibt es aber auch eine östliche, sagen wir byzantinische, wiederum kirchliche Kultur, und beide haben slavische Sitte und Gebrauch, Sage und Lied vielfach und tief beeinflusst, wie es Hrn. Krauss, der «wie ein Blümlein auf der Haide unter dem einfachen Bauernvolke aufwuchs», aus eigener Erfahrung oder Belehrung seines «Mütterchens Eva» bekannt sein sollte. — Die Scheidung zwischen-Althergebrachtem oder Kulturerwerbnissen besteht also auch auf diesem Boden, und man braucht sich nicht die Arbeit des Scheidens als eine ausnahmlos leichte vorzustellen.

1887

Лорренские сказки

Emmanuel Cosquin. Contes populaires de Lorraine comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers e précédés d'un essai sur l'origine et la propagation des contes populaires européens. Paris.

285 В 1876—1881 гг. Э. Коскен напечатал в Romania сто французских народных сказок, собранных им и его сестрами в одной деревне Лоррени, * Montiers-sur-Saulx. То обстоятельство, что сказки записаны были в одной, и притом ограниченной, области, имеет свои хорошие, но и свои дурные стороны. С одной стороны, нам чрезвычайно интересно узнать, на одном примере, каков бывает сказочный репертуар небольшого деревенского ученика, * какие стародавние фантастические сюжеты питают его воображение, вечно юные в своих повторениях и нередких дублетах. С другой стороны, нельзя ожидать, чтобы все эти сюжеты, или, лучше, сказочные схемы сохранились в желанной полноте, причем меркой нам служит не идеальный сказочный шаблон, вроде установленных гипотетически Ганом и др., а те же схемы в других пересказах, производящих впечатление большей полноты. В этом отношении сказки Коскена заставляют желать многого, что отразилось, как увидим, и на распорядке его комментария, сразу остановившего на его сборнике внимание таких знатоков народной литературы, как Р. Кёлер.

286 Недавно сказки Коскена вышли отдельным изданием, снабженные введением, в котором автор говорит о «происхождении и распространении народных европейских сказок». На этом введении я остановлюсь, привлекая к сравнению и статью, предпосланную Питрэ́ его сборнику тосканских сказок (Novelle popolari toscane, illustrate de G. Pitrè. Firenze. 1885).

„Когда Перро готовился издать в свет сказки, которые убаюкивали его в детстве, он не решился напечатать их под своим именем, боясь, как бы его не заподозрили, что он дает какое-то значение росказням крестьян и деревенских баб. Ныне Перро не ощутил бы этого ложного стыда: в наше время всюду собирают сказки, существует даже в литературе вопрос, который можно было бы назвать «вопросом о народных сказках». Зато Перро подвержен был бы другой опасности: искушению, которому подвергались и другие, преувеличить значение вопроса, и без того чрезвычайно интересного и важного; желанию видеть в наших сказках что-то очень серьезное, в «Коте в Сапогах», в «Мальчике с пальчик» и их собратьях — воплощение «мифов», достойных самого пристального внимания, свидетелей первобытных идей человечества или по крайней мере расы, к которой принадлежат индо-европейские народности“.

Этими словами автор открывает свой поход против той школы толкователей, с братьями Гриммами во главе, которая видит в сказках разложившиеся арийские мифы, разнесенные индо-европейскими народностями из их общей прародины на новые обособленные оседлости. Оттуда будто бы их сходство, печать происхождения. Что эта теория ни в общем, ни в частностях не выдерживает критики фактов, это давно уже и мое мнение, не раз выраженное. Я приведу лишь одно возражение Коскена (I, стр. XII): по мнению мифологической школы, арийские сказки — последняя стадия развития арийского мифа, между тем, по признанию той же школы, в пору разделения арийских народностей их миф находился еще в первой поре сложения! — Другой аргумент автора менее доказателен (l. c., стр. XII—XIII): когда Гриммы выставили гипотезу сказки как разложившегося индоевропейского мифа, еще не были известны многие из тех сборников, которые позволяют нам уследить один и тот же сказочный сюжет не только у арийцев, но и у народов не арийской семьи, аваров и финнов, сирийцев и кабилов, не знавших индо-европейской прародины. Этот аргумент, сам по себе, | не устраняет мифоло- 287
гической гипотезы, а только ограничивает ее: сказки могли быть первоначально — арийские, поздние отражения мифа, застывшего в известных формулах и схемах; в этом виде они могли попасть и к неарийцам путем внешнего перенесения. В смысле «происхождения» сказки как народно-поэтической особи этот аргумент стало быть ничего не решает; но этот вопрос, крайне интересный

в теоретическом смысле, и не интересовал автора: то, чтò он разумеет под словом «origine», не касается вопроса, как произошла вообще сказка, а лишь того, где сложились те ее формы, которые и теперь ее характеризуют во всех знакомых нам ее отношениях? Коскен — открытый последователь теории, которая, в вопросе о сказках, называется теорией «заимствования». Теория эта имеет многое за себя: дословное сходство в самых незначительных мелочах, представленное сказками разных народов, не может быть объяснено иначе, как перенесением. Можно допустить для простейших сказок, что их схема была вымышлена там и здесь самостоятельно, но трудно себе представить, что вместе с схемой изобретена была, так же независимо, какая-нибудь случайная подробность, иногда вовсе не обусловленная ходом рассказа. Так сказка № IV (Tapalapautau) начинается формулой: «Жил был человек, у которого детей было, сколько дыр в решете»; та же формула встречается в одной бретонской — и одной трансильванской сказке (см. т. I, стр. 59). В № IX Зеленая птица увлекает юношу в лес к жилищу огра; в немецкой сказке из Вальдека птица заменена зайцем, но он попрежнему зеленый (l. c., стр. 107). В сказках, приведенных в параллель к № XII, арабской (из Египта), греческой и немецких, у мачехи героя любовник — еврей (l. c., стр. 147). В греческой сказке (Hahn, № 70) герой должен делать для царевны поочередно три платья, из которых каждое могло бы заключаться в грецком, миндальном и волошском орехе. В соответствующем лорренском варианте основной мотив забыт, но следы остались: принимаясь за работу, герой велит дать себе бочку пива, два хлеба — и меру орехов (т. II, стр. 145—6). Наконец в татарской и чешской сказках одной и той же схемы главное действующее лицо одинаково переодевается медведем (т. I, стр. 148, прим.). — Подобные черты сходства не только указывают на взаимную внешнюю зависимость одних сказок от других, не только позволяют приблизительно восстановить их более древний тип, но и дают воз-|
288 можность в некоторых частных случаях определить направление заимствования. Автор, сдается мне, слишком редко пользовался этим средством определения, тогда как материалы, им же собранные, были у него под руками.[1] Его интересовала, очевидно,

[1] Интересно было бы знать основания, на которых одна фламандская сказка у Вольфа считается заимствованною у Страпаролы (т. I,

более широкая точка зрения: откуда вообще пошли европейские сказки?

Для него ясно, вместе с Бенфеем, что они пошли из Индии, и именно Индии буддистской. Что не буддисты изобрели сказочное содержание своих жатак, знает и он (т. I, стр. XXIX): они только приладили к легендарному житию Будды, к истории его метампсихоз, готовые сказочные сюжеты. Их они могли найти в местном народном предании, но могли почерпнуть и со стороны, ибо вопрос о сказочном взаимодействии, например, Египта и Индии является до сих пор нерешенным. Коскен разобрал во втором приложении к своему предисловию египетскую сказку о двух братьях, найденную в папирусе XIV века до р. х. Ее сходство не только с европейскими, но и индийскими сказками замечательно; откуда пошло заимствование? Если из Египта, то следует предположить, что в индийские сказки проникло известное количество египетских мотивов, что открыло бы нам совершенно новый кругозор. Оказалось бы при таком предположении, что индийский сказочный резервуар, откуда сказки и фаблиò растеклись в разных направлениях, питался не исключительно только местными источниками, а воспринял и другие, не известные нам до последнего времени. Если, наоборот, сказка о Двух братьях родилась в Индии, то и в таком случае выводы могут получиться, как мне кажется, чрезвычайно важные: оказалось бы, что сказка о Двух братьях, либо ее главные мотивы, существовали в Индии ранее того времени, когда писец Еннана, современник Моисея, * записал или, скорее, переписал ее египетский, вероятно, гораздо более древний пересказ. Это предположение отнесло бы нас в Индию к эпохе до XIV века нашей эры. У каких народностей, занимавших в то время Индию, могли египтяне заимствовать схемы сказки о Двух братьях? Трудно предположить, что то были арийцы, то есть раса, игравшая там в историческое время выдающуюся роль и создавшая литературу санскрита, ибо не доказано, что до XIV века нашей эры они занимали Индию. Но есть еще один важный вопрос: судя по их древ- 289
нейшим литературным памятникам, у них еще не существовало в ту пору идеи метемпсихозы, между тем сказка о Двух братьях главным образом на ней построена. Если, стало быть, уже в ту

стр. 114, прим.), одна бретонская — из сборника Asbjoernsen * (l. c., стр. 252, прим. 1).

древнюю пору египтяне заимствовали у индийских народностей сказанные схемы (что̀, само по себе, не представляет ничего невероятного), то вопрос может итти только о народностях, живших в Индии до вторжения арийцев, народностях, обладавших, повидимому, сильно развитою культурой, и, вероятно, кушитах, принадлежавших, подобно египтянам, к великой хамитской семье. От этих-то первобытных обитателей Индии арийцы-завоеватели и получили, в таком случае, и свои сказочные схемы, и, может быть, идею метемпсихозы, чуждую арийской расе, но выразившуюся в целом ряде ее сказок» (I, стр. XXXIII).

Предложив эту гипотезу о древнем сказочном взаимодействии Индии-Египта, автор оставляет вопрос открытым; то же сделаем и мы. Мы только позволим себе спросить: если древнеиндийские кушиты, развившие учение о метемпсихозе, сродни египтянам, отчего не предположить, что и у последних это учение было свое, расовое, не принесенное?

Итак, кушитские сказки стали достоянием индийских арийцев, у буддистов получили особое значение в применении к разным существованиям Будды. Предполагается, что эти буддистские жатаки, проникнув в другие области Азии и в Европу, и легли в основу европейских сказок. Переход мог совершиться при помощи таких литературных памятников, как Панчатантра и т. п., но главным образом путем устного международного общения. Там, где последнее поддерживалось общением религиозным, где буддисты разносили вместе с своей верой и свои жатаки, влияние последних на сказочную фантазию того или другого народа несомненно. Так было в Азии; относительно Европы вопрос ставится иначе. Коскен (т. I, стр. XXII—XXIII) говорит о древних до-христианских сношениях Индии с странами Запада. «Reinaud * указал, какие следствия имело, в половине первого столетия до н. э., открытие муссона, то есть периодичности известных ветров, которые в Индийском океане дуют в течение шести месяцев с запада на восток, а в следующие шесть с востока на запад. Со времени Марка-Антония и Клеопатры в главных торговых пунктах восточных морей образовались
290 римские конторы, организовались купе | ческие общества. Кроме тех, которые ежегодно отправлялись на Восток сухим путем, из Египта выезжало в пору муссона средним числом до двух тысяч человек с целью посетить берега Черного моря, Персидского залива и Индийского полуострова. Шесть месяцев спустя такое же

количество путешественников являлось с обратным муссоном в Египет. Разумеется, все, что̀ достойного внимания совершалось в одном месте, передавалось в другом, Восток и Запад входили в постоянное общение друг с другом». Коскену это общение важно особенно по вопросу о передаче индийских сказок; повторяемость путешествий должна была ей содействовать, и надо сожалеть, что в подтверждение этой гипотезы не сохранилось ни одной из греко-римских aniles fabulae, кроме апулеевой Психеи.

Указанные сношения Востока с Западом представляли элемент случайного общения, без религиозного момента. Он является с монголами-буддистами, которым Коскен (т. I, стр XXIII—XXIV), по следам Бенфея, приписывает большое участие в распространении восточных сказок». Влияние монгольских вторжений было значительнее, чем полагают. «Пусть представит себе читатель, говорит Léon Feer,* громадное движение, вызванное могуществом монголов в XIII веке, татарских посланников при европейских дворах;... резиденция каганов в Каракаруме, позднее в Kambalikh, где всевозможные причины, политические расчеты, религиозное рвение, торговые выгоды, случайности войны и жажда приключений соединяли пришельцев изо всех стран, обращали уголок средней Азии в сборный пункт, в миниатюру Азии и Европы. Вообразите себе двор Мангу, где монах, пришедший с целью проповедывать христианство, мог любоваться колоссальными, затейливыми мозаиками из серебра, награбленного монголами и отлитого золотых дел мастером из Парижа; где он встретил женщину из Меца, молодого человека из окрестностей Руана, не считая многих представителей других народов и стран. Никогда, быть может, не было столь близкого общения между людьми, сошедшимися из самых отдаленных друг от друга областей. Сильное сотрясение, данное (монголами) средневековому обществу, последовавшее за значительным движением крестовых походов, имело важные последствия: оно изменило круг ходячих сведений, вывело народы из их неподвижности, приучив их обращать взоры к новым стра|нам, **291**
особливо на Азию. Когда исчезла причина, остались ее следствия — и путешествия последовали одно за другим».

Коскен заключает, что буддистские народы могли в известной мере содействовать распространению индийских сказок не только в Азии, но и в Европе. Едва ли он имеет при этом в виду случай-

ных обывателей — европейцев при дворе Мангу, а скорее долговременное пребывание монгольских орд на европейской почве, которому Бенфей дает особое значение. Здесь, в самом деле, могли установиться международные связи, от народа к народу, не к отдельным его представителям, и буддистские жатаки переселить, например, в русские сказки. Полагаю, что Россия должна тут стоять на первом плане, ибо можно ожидать, в случае верности гипотезы, что именно русские сказки представят наибольшее количество верных отражений восточных. Работа подобного рода не была еще сделана, да и едва ли она дала бы какие-нибудь результаты в указанном смысле. Выше я сказал о религиозном, то есть буддистском моменте, приписанном монголам, имея в виду именно их долгую европейскую оседлость и возможность массового влияния. Но именно это влияние трудно себе представить, ибо не было того общения, которое выходило бы за пределы временных и случайных. Орда стояла в русской земле, но не всякое сожительство ведет к общению. В отношении к монгольскому посредничеству я по принципу остаюсь на точке зрения, выраженной мною во введении к моим «Славянским сказаниям о Соломоне и Китоврасе».

Мы коснулись пока двух посылок, поведших к предположению влияния буддистских повестей на европейские: во-первых, жатаки представляют древние (не древнейшие) формы народных сказок, и естественно, при данном сходстве, возводить к таковым поздние пересказы тех же сюжетов; во-вторых, указаны пути сношений между индийским и специально буддистским миром и Европой; разделяется же их направление в ту или другую сторону. Третьим решающим пунктом в вопросе является: отражение в европейских сказках забытых индийских представлений, не понятых и вследствие того переиначенных и искаженных. Уже Бенфей сделал это замечание, которое Коскен (т. I, стр. XXIV след.) развивает. Известно, что милосердие буддиста обнимает все живущее, и что на практике животные пользуются им больше, чем люди. Оттуда в народных сказках, поражающее нас, как нечто странное, милосердие героя именно к зверям (l. c.,
292 стр. XXVII). Другая индийская идея, отразившаяся в сказках, это идея метемпсихозы; сказка о Психее и сродные с нею (сл. т. II, № 63 и прим.) выразили ее, например, в судьбе главного действующего лица, человеческого существа, облеченного в звериный образ, который он покидает по временам, но обязан принять

снова (т. I, стр. XXXII). Верование в переселение душ автор (l. с., стр. XXXI) считает особенно плодотворным для образования сказок и басен. «Басня с ее говорящими животными, которые, в сущности, ряженые люди, была в Индии естественным выражением народных идей. И в самом деле: одна и та же душа, в своих переселениях, могла принимать то животную, то человеческую форму; будучи, по существу, тождественным с человеком, животное легко могло занять его место в небольших драмах (баснях), назначенных доказать какую-нибудь нравственную истину. Басня была в Индии, так сказать, естественным произведением почвы; в других странах, по крайней мере тех, где не существовало верование в метемпсихозу, они не могли иметь ни той производительности, ни той экспансивной силы. В самых сказках, то есть в рассказах, не задающихся вопросом о нравственном выводе и лишь рассчитанных возбудить интерес слушателя, даже в сказках доктрина метемпсихозы играет роль, которую следует поставить на вид. Выше мы говорили о том чрезвычайном милосердии к животным, которое обнаруживают герои народных сказок, обыкновенно награжденные теми, кому они оказали покровительство. Если это, в основе, не буддистская идея, то во всяком случае идея индийская, обусловленная верованием в метемпсихоз, уничтожающим различие между человеком и животным и усматривающим брата во всяком живом существе».

Следы буддизма или индийства в наших сказках усматриваются таким образом в идеях метемпсихозы и известной равноправности человека с животным. По поводу этих соображений я могу заметить следующее. Верование в переселение душ, заимствованное индусами у кушитов и еще неизвестное древнейшим памятникам индийской литературы, развилось специально на почве Индии. Буддисты застали его и унаследовали; древние персы его не знают, как не знают другие индо-европейские народы, за исключением кельтов. На это исключение указал уже Бенфей, и Коскен (т. I, стр. XXXII) его повторяет; но это исключение крайне веское, на котором следует остановиться, ибо оно одно подрывает уверенность, что вся|кое животное превращение, 293
встречающееся в народной сказке, восходит к метаморфозам буддистской жатаки. Что до равноправности животных с человеком, отразившейся в сказках мотивом помощных, благодарных зверей, то, не отрицая, что это воззрение легло в основу буддийской практики и миросозерцания, я полагаю его более

древним и общим, отвечающим известной поре еще не дифференцированного человеческого сознания. Я не думаю, чтобы средневековый животный эпос был чисто туземного происхождения, вырос в тени германских лесов: в нем масса пришлого, даже школьного элемента; я допускаю в животных сказках европейских народов массу заимствований и перенесений; но это не изменяет общей точки зрения, что представление животного, как сродни человеку, в дружбе или борьбе с ним, не занесенное, а, так сказать, выросшее из почвы.

С этим вместе я коснулся вопроса, к которому тотчас и обращусь. Здесь замечу: если я до сих пор ставил камни преткновения теории заимствования, защищаемой Коскеном, то единственно потому, что, следуя ей сам, желаю указать на затруднение, с которым ей приходится бороться, на факты, ей противоречащие, и темные пункты, которые ей придется осветить. Верно одно: что в сказочном мире европейских народностей заимствование играло громадную роль, что нет, может быть, ни одного народа, фантазия которого развилась бы самостоятельно, не подверглась победоносным захватам со стороны. До сих пор я согласен с Коскеном; но мне кажется, что он слишком решительно стал на сторону победителей, ничего не оставив побежденным. Он отнесся критически к теории, которую связывает с именем Ланга, хотя она древнее его (т. I, стр. XIV) теории, по которой народные сказки не что иное, как воплощение идей, общих диким народам всех рас. Ланг утверждает, что прародители всех человеческих рас были дикари, вроде современных нам, воплотившие свои, общие всем, идеи, в сказки, которые вследствие этого и оказываются всюду сходными. Коскен протестует против этой теории, которую мы назвали бы теорией «самозарождения»; он отрицает, и совершенно справедливо, отожествление первобытных людей с нынешними дикарями; что касается повсюдного будто бы сходства сказок, то оно не подтверждается фактами: «за немногими исключениями, которые легко объяснить недавним заимствованием, все, что выдается нам за сходство, не имеет ничего общего
294 с тем тож|еством содержания и формы, какое замечается в сборниках сказок европейских, азиатских, африканских и т. п.; все это неопределенно, не характерно, или совершенно фантастично» (I, XIV).

Несомненно и теория «самозарождения» не лишена крайностей; тем не менее на здоровых ее сторонах необходимо было

остановиться. Начнем с второстепенного вопроса. Г. Парис, мнение которого автор цитует (т. I, стр. XXXVI), утверждает, что изменения сказок в их странствовании от народа к народу совершались, так сказать, в силу их собственной, внутренней эволюции, не под влиянием среды, в которую они проникли. Сам автор (т. I, стр. XXXIX) прибавляет, что народные сказки не могут служить материалом для характеристики народа, их сказывающего. В значительной мере это справедливо; между тем нельзя отрицать у народа, подверженного сказочному наплыву, права и желания выбора: одно запоминается лучше, чем другое, потому что интереснее; являются излюбленные сказочные герои, кругом которых циклизуются пришлые и свои рассказы. В этой организации сказочного капитала несомненно должны отразиться симпатия и вкусы той или другой народности, определяемые выбором и способом усвоения. Я указываю лишь теоретически на возможность такого выделения национального в общенародном, не скрывая от себя трудностей выполнения задачи. Важнее следующее: усвоение пришлого сказочного материала немыслимо без известного предрасположения к нему в воспринимающей среде. Сходное притягивается сходным, хотя бы сходство было и неабсолютное, как между зародышем и развитым организмом, между сказочными типами и простейшими сюжетами, свойственными фантазии «диких», и стройными сказками, упорядочившими те же типы и сюжеты. Заносная сказка шла навстречу местным образам и обрывкам фабул, она их организовала, но и воспринималась благодаря их существованию. Легенда о св. Георгии змееборце пустила корни в более древнюю сказку о герое, победителе змея, как эта захожая сказка, с своей стороны, привилась к распространенным повсюду представлениям о героях, сразивших чудовище, дракона и т. п. С этой точки зрения, в каждой сказке должно быть и свое и чужое, теория заимствования подает руку теории самозарождения. Где между ними раздел — это вопрос анализа, который отыщет себе опору и точку отправления — вне области сказки. На желанность такого анализа недавно указал Питрэ́ (l. c., стр. XXIV—XXV): «Верно, говорит | 295
он, — что человек, поставленный в известные условия, мыслит, движется и действует таким-то образом, а не другим; верно, что все народы обладают простейшею, так сказать эмбриональною эстетикой, сходною у всех, и таковыми же начатками интеллектуальной продуктивности; нельзя сомневаться, что известные

представления могут зарождаться и зарождаются самостоя тельно у разных народов и в разные времена; но нет сомнени и в том, что когда представления являются столь характерными как иные мотивы сказок, предположение об их независимом самозарождении в разных местах является немыслимым. Этим не отрицается, напротив, здравая критика должна это допустить что многие сказки и легенды, помимо находящихся в междуна родном обращении, могли зародиться в одной местности и ею ограничиться, или и выйти за ее границы. В этом вопросе и могут проявить свою деятельность народная демопсихология и мифоло гия; им предстоит изучить, насколько возможно, до чего мог достичь тот или другой народ, какое из традиционных предста влений общее всем, какое специальное; какие предания тожественны, какие различны; откуда вышли, какими путями распро странялись и как изменялись первые, какие нравственные и физи ческие условия содействовали сложению последних».

Я остановился подробнее на вступительной статье Коскена ибо она заинтересовала меня общими вопросами, которыми я давно занимаюсь. К содержанию самого сборника я по необходи мости должен отнестись кратче: автор обставил свои сказки таким пространным комментарием, привлек из журналов и изданий посвященных изучению Востока, куда редко кто заглядывает из неспециалистов, такую массу вариантов, что разве такому зна току народной литературы, как R. Köhler, удастся присоединить к его указаниям новые. Всего менее этого можно ожидать в настоя щее время от меня, лишенного необходимых демопсихологи ческих подспорий. Замечу наперед, что русскими сказками автор пользовался в пересказах Рольстона, Рамбо,* де-Губернатиса и Дитриха.* На некоторые неудобства в распорядке комментария я намекнул уже выше: связанный случайным составом своих вари антов, автор нередко принужден был разбирать по поводу одной сказки мотив, в ней случайный, тогда как он существен в другой; или разбрасывать комментарий по двум вариантам, в сущности одной сказки, дифференцированной влиянием тех или других
296 по|дробностей. Этого недостатка, впрочем чисто внешнего, не было бы, или он был бы менее ощутителен, если бы сборник Кос кена был богаче типическими сказками, и состав последних менее спутан. Словарный перечень мотивов, встречающихся в сказках, был бы крайне полезен для справок и восполнил бы то, что комментарию недостает в смысле цельности.

Обращусь к отдельным сказкам.

№ VII (Les deux soldats de 1689) относится к сказкам о «Правде и кривде», которых я коснулся в «Славянских сказаниях о Соломоне и Китоврасе», СПб., 1872, стр. 91 и след. Сл. еще Pitré, Novelle popolari toscane, № XXIII и прим., J. Gower, Confessio Amantis, ed. Pauli в. VII, р. 193; Шапкарев, К. А. Български народни прикаски и верования въ Македония, Пловдивъ, 1885, № 44.

№ VIII (Le tailleur et le géant). Портной возмечтал себя богатырем, убив однажды одним махом двенадцать мух. В сказке у Шапкарева № 28 их семьдесят. Сл. Афанасьев, №№ 234 и 235 и прим. и Novelette di Paolo Minucci, estratte dalle note al Malmantile racquistato di Lorenzo Lippi. Venezia, 1870, № 1: Ammazzasette.

№№ XIV, XXXVI, XLVI и LXIX развивают в сущности один и тот же сюжет: нашу сказку о купце Остолопе. Сл. Шапкаревъ № 33; укажу, кстати и на эпизод о Куллерво в Калевале.

№ XIX сл. мои заметки по поводу сборника румынских сказок г-жи Кремниц (Журн. Мин. нар. просв., 1883 г., ч. CCXXV, отд. 2, стр. 226 и след.); сборник малор. сказок Чубинского, отд. I, № 19; сборник материалов по этнографии, изд. при Дашковском этнографич. музее, вып. I; Г. А. Халатьянца, Общий очерк народных армянских сказок, стр. 156 и след.; О чудном золотом соловье.

№ XLIV относится к группе сказок, разобранных мною по поводу русской повести «О Василии королевиче златовласом Чешския земли». Сл. Заметки по литературе и народной словесности, I, СПб., 1883, стр. 62 и след.

К литературе под № XLV следует присоединить, кроме русских сказок, которых у меня нет под руками, рассказ XVI века у Даничича. Starine, IV, стр. 68 и след. и у Шапкарева №№ 27, 67, 68.

К № LXX, часто представляющему в народных пересказах черты LXXX, сл. Pitrè l. c. XLI и брошюру Stanislao Prato. La leggenda del tesoro di Rampsinite nelle varie redazioni italiane e straniere. Como. 1882 (сл. мой отчет в Журн. Мин. нар. 297
просв., 1882, ноябрь, стр. 160—165. Русские варианты указаны в моей статье: Сказка об Иване Грозном — Древн. и нов. Россия, 1876 г., № 4, стр. 316—320).

№ XXVIII представляет вариант к распространенной сказке о преследуемой красавице («косоручке»); к исследованию этого мотива, которого касались Д'Анкона и я, недавно обратились снова de Puymaigre и Suchier.

№ LXXXII, не напечатанный в Romania, является впервые в сборнике. Я займусь им подробнее в связи с сицилианскою сказкой у Питрэ́, № CCII, на которую я уже обратил внимание («Джузеппе Питрэ́ и его библиотека народных сицилийских поверий» Журн. Мин. нар. просв., 1876, ч. CCXXXIII, январь, стр. 85—87), тогда как Коскен ее почему-то опустил.

Содержание лорренской сказки следующее: Victor La Fleur, сын богатого лондонского купца, женится на дочери бедного лионского башмачника. В его отсутствие жена умирает; вернувшись, он велит поставить ей в церкви великолепный памятник и каждый день ходит плакать на ее гробницу. Однажды явилась ему «белая дама» и дала ему мазь, которою он должен помазать тело своей жены. Вследствие этого она оживает, но, пользуясь вторичным отсутствием мужа, уходит с одним полковником драгунов, который и берет ее за̀ себя замуж. Вернувшись и узнав о побеге жены, муж отправился в Африку, где стояли гарнизоном драгуны, и поступает в полк. Жена признала его, хочет от него отделаться: Victor La Fleur вместе с другими позван полковником к обеду, а жена распорядилась, чтобы повар сунул ему в карман один куверт. После обеда куверта хватились, и Victor La Fleur осужден на расстреляние. Солдату, которому это́ поручено, он отдает все, что̀ имеет и вместе с тем банку оживляющей мази, которой он должен помазать его труп: тогда он оживет. Солдат так и делает; Victor La Fleur просит его никому о том не сказывать, едет в Париж, поступает в королевскую стражу и, женившись на дочери короля, возвращается в Африку, чтобы упрекнуть жену в вероломстве и разжаловать полковника.

То же в сущности рассказывается в бретонской сказке у Себилло (Sebillot, Contes populaires de la Haute Bretagne, III, № 3): имя героя La Rose; средство оживления — роза, которую дает ему в серебряном ларце какой-то призрак; три раза он проводит цветком под носом жены, и она оживает. — Драгун
298 совращает | жену ложным письмом, в котором говорилось о смерти ее мужа. Дальнейшие подробности, в общем, те же; следует наказание виновных. — В другой бретонской сказке, очевидно, неполной (Luzel, Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne, II,

стр. 309), жена не умирает, а расстрелянного мужа оживляет солдат при помощи травы, которую указала ему какая-то старуха.

Две сказки из Абруцц (G. Finamore, Tradizioni popolari abruzzesi, vol. I, Lanciano, 1882, №№ 42 и 70), которые я приведу в более подробном извлечении, чем у Коскена, вводят в эпизод оживления жены новую подробность. В первой из них (№ 42) муж, оставшись ночью в церкви, открывает гробницу жены и плачет; в это время являются две змеи, из которых одна укусила другую до смерти и оживляет при помощи травы, найденной в склепе. Ею пользуется и муж для оживления жены. Когда оба вышли из церкви, отец мужа говорит ему: оба вы попали под отлучение, потому лучше вам удалиться подальше. Конец сказки тот же, что и в приведенных выше. — Во втором абруццком варианте (№ 70) отметим уговор между мужем и женой: если кто из них умрет, другому сторожить покойника в течение восьми дней. Умерла жена, муж идет сторожить в склеп, а ключарю (sacrestane) говорит, чтобы он прислушался, если он позовет его. Вместо змеи является ящерица с детенышем, которого муж убивает палкой; средством оживления служит роза. В каталонской сказке (Maspons № 24) эпизод с змеей изменен в том смысле, что она выступает в роли «белой дамы» лорренского варианта: она ведет сторожащего мужа к алтарю, на котором лежит оживляющая роза.

Абруццкие варианты поддерживаются упомянутым выше сицилианским. Сын короля женится на дочери одного принца; вернувшись из церкви, он закручинился и объясняет жене, какая тому причина: у него явилось желание дать друг другу зарок: если кто из них умрет, другой должен сойти в могилу и три дня сторожить умершего. Следует смерть жены, просьба причетнику церкви (sagristanu) и стража при гробе. На вторую ночь царевич слышит стук: появляется страшный змей со змеенышами и бросается на усопшую. Царевич убивает змея, змееныши разбежались, но вскоре вернулись с травой, которую и прикладывают к ранам убитого. Дальнейшее развитие то же, что в лорренском, бретонском и абруццких вариантах.

Дальше от них, в своей второй половине, немецкий в со|брании 299
Гриммов (№ 16): зарок между мужем и женой тот же, что в одном абруццком и сицилианском пересказах, и та же сцена с змеей и змеенышем. Позднее, плывя на корабле, жена сбрасывает мужа

за борт, увлекшись капитаном; служитель вытаскивает из воды тело утонувшего, которого оживляет змеиною травой. Истина раскрывается, и виновные наказаны.

Коскен приводит интересный вариант из Аннама (Landes, Contes et légendes annamites, № 84); двое супругов поклялись друг другу, что если один из них умрет, другой обязан сохранить тело покойника до его воскресения — и никогда не вступать в брак. Когда жена умерла, муж готовился исполнить обет, но жители деревни не дозволили того из боязни, что если женщину оставить долго не похороненною, она обратится в злого духа. И вот муж принужден поставить гроб на плот, сам на него садится и доезжает до «западного рая», где Будда, ощутив сожаление, воскрешает усопшую. Супруги возвращаются домой, влекомые крокодилом; в это время проходит китайская лодка; матросы похищают жену, муж гонится за нею, а она говорит ему из лодки: пусть ищет себе другой жены, она же вышла замуж за капитана. Муж возвращается к Будде, а жену постигает наказание.

За исключением немецкой и аннамитской версий сказки, все остальные составляют как бы одну, с которою мы и можем сличить содержание русской былины о Потыке, как прежде сравнивали ее лишь с мотивами сицилианской и немецкой сказок. Напомним главные черты былины: по почину невесты Потыка оба дают друг другу зарок — живому «в гроб итти» к тому из них, кто прежде умрет. Спускаясь в могилу с женою, Потык берет с собою конец веревки, привязанной к колоколу, в который звонит, когда желает выйти на божий свет; вспомним в абруццкой и сицилианской сказках наказ царевича причетнику. Как везде, так и в былине жена изменяет мужу, в то время как он отсутствует, отправился в страну дальнюю. Потык идет искать ее, переодетый калекой перехожим; изменница узнает его и, в нынешних пересказах былин, подносит ему забыдущего зелья. Можно предположить, что существовали и такие варианты, параллельные нашим сказкам, где жена подводила мужа, велев запрятать ему в суму чашу или какой сосуд. Этот эпизод выделился из былины и, получив благочестивую окраску, существует как духовный стих о «Сорока каликах с каликою». На их
300 атамана за|гляделась жена Владимира, и в отместку за то, что он не захотел ответить ее страсти, велит засунуть в его сумку Владимирову чашу, чем и мотивируется далее наказание атамана. Он назван Касьяном Михайловичем, Михайлом Касьяно-

вичем, но и Михайлом Потыком. К вопросу о былине, ему посвященной, я вернусь в одной из следующих глав моих «Южно-русских былин».

К заметкам по поводу отдельных номеров собрания Коскена я присоединю несколько слов, вызванных его первым приложением к введению. Оно озаглавлено: La vie des saints Barlaam et Josaphat et la légende de Bouddha (т. I, стр. XXXVII—LVI) и представляет хороший свод всего, что до последнего времени было сделано по этому вопросу. Имя Иоасафа автор сближает с Yoûassaf, что у арабов означало Будду; bhikshou (нищенствующий монах) его жития развился в христианской легенде в более законченный тип Варлаама. Я считал возможным[1] присоединить к обычным моментам сравнения еще новый: рассказ об одном из первых последователей Будды, Ясаде или Ясоде, вложенный в уста Будды и вставленный в его житие. Он интересен тем, что, являясь сколком в легендарной биографии Будды, собственно первой ее половины (юность и бегство), он представляет более родственные черты с житием Иоасафа: Ясада = Иоасаф? Последний родится у отца, долго пребывавшего бездетным; то же рассказывается о Ясаде не о Будде.[2]

Легенда о Ясаде по передаче Биля, вкратце, следующая: в Бенаресе жил именитый человек по имени Супра-Будда. Он обладал несметными богатствами, но у него не было детей. По его молитве Девапутра, спустившись с небес, воплотился в его жену (сл. соответствующий рассказ в легенде о Будде), и у Супра-Будды родился красавец-сын, которого назвали Ясадой, по причине сияния, появившегося над его головой в минуту рождения. Будучи един | ственным сыном у своих родителей, Ясада преуспе- 301
вал, развиваясь телесно и умственно. Отец построил ему три великолепные дворца, один для зимы, другой для лета, третий для весны и осени. Его окружили всякими удовольствиями и

---

[1] Сл. Византийские повести и Варлаам и Иоасаф. Журн. Мин. нар. просвещ., июль, 1877, стр. 147, след.

[2] Сл. S. Beal, The romantic legend of Sâkya Buddha from the Chinese-sanskrit, London. 1875, стр. 258, Yasada; в сингалезской легенде у Spence, Hardy, A Manual of Buddhism, стр. 187—188: Yasa, сын Jujatâ'ы; в бирманской у P. Bigandet, The life, or legend of Caudama, the Budha of the Burmese, Rangoon, 1866, стр. 112 и след., Ratha; сл. A. Schiefner, Eine tibetische Lebensbeschreibung, Câkjamunis des Begründers des Buddhatums, St. Petersburg, 1849, стр. 247; в Mahâvastu: Yaçoda.

бдительною стражею. В это время Будда проповедывал закон в Бенаресе, а Сакра-Раджа (то есть Индра, отвечающий Девапутре легенды о Будде) спускается с неба и, войдя во дворец Ясады, обращается к нему с такою речью: «Дорогой Ясада! Пришла тебе пора покинуть твой кров и стать нищим монахом». Услышав это, Ясада велит приготовить себе колесницу и отправляется любоваться красотами окрестных садов. Его первая встреча — с нищим монахом: это был Будда; он предвидит скорое обращение Ясады, который, пораженный благолепием Будды, сойдя с колесницы, преклоняется перед ним и затем едет далее. В садах — новая встреча: Сакра принял образ дряхлой женщины, труп которой покрыт был червями. Это зрелище опечалило Ясаду и навело на него раздумье. В ту же ночь он бежал, и в рассказе о его бегстве встречаются те же черты, что и в соответствующем эпизоде жития Будды: точно так же ворота открываются перед ним сами, без скрипа и т. п. Он переходит реку Ворану, где его ждет и просвещает Будда. Между тем Ясады хватились дома его жена, мать и отец, который обещает большую награду тому, кто укажет куда удалился его сын, и сам идет искать его. Рассказ кончается обращением отца Ясады, его родни и друзей.

До сих пор мы получили такое соответствие: Будда = Ясада = Иоасаф; нищенствующий монах (bhikshou), с которым накануне своего бегства встречается Будда, заменен при Ясаде самим Буддой; краткий рассказ о Ясоде (= Ясаде) в Mahavastu выводит в той же встрече купца, в котором мы и найдем настоящее соответствие с Варлаамом христианской легенды. Рассказ Mahavastu начинается, как и предыдущий, теми же подробностями о рождении и юности Ясоды. Следует эпизод о купце, отправившемся торговать на Восток. Когда он вернулся, отец Ясоды шлет к нему посланца со словами: «Прийди и посмотри на благолепие моего сына». Купец явился, отец усадил его, и позван был молодой Ясода. Явившись, он не поклонился ни отцу, ни гостю, и все трое воссели на одном седалище. Между тем царь прислал посланца за отцом Ясоды со словами: «Есть царские дела, приходи скорее». — «Посиди с юношей, пока я приду», говорит, уходя,
302 отец. Остав|шись вдвоем, купец, пораженный благолепием Ясоды, подумал, что такая жизнь ему не прилична, а прилично быть Пратьека-Буддой или великим Шравакой (учеником Будды). «Юноша, — сказал он ему, — всякая молодость оканчивается старостью, всякое здоровье — болезнью, всякое великолепие

имеет конец, со всем милым, приятным бывает разлука. Видел ли ты Багавана (господина, то есть Будду)?» — «Кто он такой?» спрашивает юноша, и купец описывает его. У Ясоды является желание повидать Будду, и следует затем уже известный нам рассказ о его бегстве.

Варлаам христианской легенды также является к Иаосафу (=Ясоде) в образе купца и наставляет его на путь истины, как купец в легенде Mahavastu. Драгоценный камень, который Варлаам сулит царевичу и который толкуется иносказательно, как сокровище христовой веры, мог явиться и самостоятельно в христианском пересказе, как подходящая подробность, наводившая на аллегорическое толкование. Но в устах буддийских проповедников подобная формула была освящена: я говорю о трех драгоценностях буддизма (Будда, закон и санга, то есть община духовных), которые в народном усвоении и с забвением первоначального смысла перешли в поверье о чудодейственных индийских камнях, которыми владеет пресвитер Иоанн.[1] В его известной Epistola камень упоминается один, но с чудесными качествами: он «reddit invisibilem, fugat odia, concordiam parat, pellit invidiam; у Johannes Witte de Hese их три: «quorum unus acuit et dirigit visum, alter sensum, tercius experienciam; в одном немецком стихотворении XIV века пресвитер посылает императору Фридриху II, между прочим, перстень с тремя камнями: один из них не дает человеку погибнуть в воде, другой делает его неуязвимым, третий невидимым. Последним качеством обладает и один из трех камней, посланных пресвитером тому же императору в известном рассказе Cento novelle antiche, и в исландской версии той же повести, где имен нет, но три камня также вывезены из Индии: свойство одного таково, что если взять золото, одного весу с ним, и положить к нему, золото все время будет удвояться, другой предохраняет в сражении, третий делает невидимым и переносит вла|деющего 303
им на большие пространства. Свойства чудесных «трех драгоценностей» видимо грубеют. В Epistola и еще у Johannes de Hese преобладают, так сказать, духовные качества, далее чудесное ограничивается понятием амулета, оберега, особое значение

[1] См. мои «Опыты по истории развития христианской легенды», III, стр. 99—103 (Журн. Мин. нар. просвещ., 1875, май). Южно-русские былины, СПб., 1884, вып. II, стр. 177, 192—195.

дается камню-невидимке, а о трех индийских камешках, которые мать Дюка показывает Владимировым оценщикам, только и говорится, что от них «огни горя, лучи пекут».

Так изменялся, грубея, древний мотив; если я решился привязать его к Индии, то главным образом в виду разнообразно сохранившегося предания, именно об индийских драгоценных камнях. Такое упоминание, подобный отзвук с одной стороны, всегда желательны, когда дело идет об индийской гипотезе в вопросе о странствующих повестях. За неимением того и другого приходится ограничиться одним предположением.[1] В теории сказочного заимствования таких предположений много, и книга г. Коскена не мало принесла к их разъяснению и освещению.

---

[1] См. мою статью Croissans-Crescens и средневековые легенды о половой метаморфозе в Приложении к XXXIX тому Зап. Академии Наук, 1881, № 4.

1890

Сказки Тысячи одной ночи в переводе Галлана

Когда в 1704 году вышел французский перевод Сказок Тысячи одной ночи Галлана (Les Mille et une nuit. Contes arabes traduits en françois par M. Galland), это было, в известном смысле, целое откровение.* Многие из их сюжетов были знакомы в Европе и ранее; струя восточных сказаний глубоко проникла в средневековую фантазию, дала содержание тому или другому эпизоду романа, отозвалась в народной поэзии; в XVIII веке все это или было забыто, или ожидало нового признания. Перро (Contes de ma mère l'oye, 1697 г.)* только что ввел в оборот народную сказку, увлек свежестью ее содержания, своим наивным, несколько деланным стилем; но его новшество вызвало эфемерный литературный род, быстро истощившийся в вычурности, и не принесло обновления: эти сказки отзывались и детской и салоном; к их фантастическим образам привыкли сызмала, а в романе этот элемент иссяк со времени Амадисов,* и благодетельные феи и злые волшебники утратили свой поэтический чекан. Надо было обновить его, и сказки Галлана сделали свое дело, открыв неизведанные источники фантазии. «Я перевел с арабского несколько сказок, пишет он Хюэту* от 25 февраля 1701 года: оне не уступят тем волшебным сказкам (contes des Fées), которые в последние годы появлялись в таком изобилии, что, кажется, всем наконец приелись». И вот перед читателем открылся особый мир, знакомый и незнакомый вместе, фантастический и реальный; те же образы, что и в народной сказке, но окутанные теплом и ароматами востока; вместо тридесятого государства и банальных декораций romans d'aventures — настоящий Восток, с обыденными подробностями его жизни, мелочами его intérieur и тайнами гарема. Те же феи и волшебники, и джинны и окаменелые города, но все в грандиозных размерах, перерастающих вообра- V

жение и вместе мирящихся с реальностью; миры демонов и людей так глубоко слились, что между ними нельзя провести границ: каждый шаг в области действительности может увлечь вас к магнитной горе, у которой погибнет ваш корабль, или во власть
VI демона | великана, когда-то заключенного в медный сосуд пророком Соломоном. И эта чресполосица фантастического и реального не только не изумляет вас, а кажется естественной: так просто вращаются в ней действующие лица, так внимательно и серьезно слушает их невероятные росказни Гарун ар-Рашид, закутанную фигуру которого с восточными вдумчивыми глазами мы привыкли встречать на улицах Багдада, в сумерках, когда мир демонов любовно или враждебно спускается на землю и ткутся на яву пестрые сказки, которые Шехеразада* расскажет потом Шахрияру. Но не Шахрияр их настоящий слушатель, а Гарун, средний слушатель, стоящий за многих, точно хор той человеческой и демонической трагикомедии, которую мы зовем Сказками Тысячи одной ночи.

И почему бы не быть тесному общению между людьми и духами, когда и те и другие одинаково подвластны силе рока и любви: двум соподчиненным друг другу силам, вносящим идеальное единство в вереницу разнообразных приключений? Напомним рассказ, служащий введением к сказкам: два царя-брата Шахрияр и Шахземан (или Шахзенан) убедились в неверности своих жен; Шахрияр поражен: «куда девались стыд и совесть», говорит он и предлагает брату бросить этот постыдный свет, полный лжи и грязи, и уйти куда-нибудь в далекую, чужую сторону, чтобы там похоронить свое горе и скрыть позор. Брат согласен, но лишь под условием, чтобы он немедленно вернулся домой, если встретит человека еще несчастнее их обоих. Они идут; первая их встреча — с чудовищным, черным демоном-великаном; он вышел из моря, на голове у него стеклянный ларец; сев под дерево, на которое из страха укрылись братья, он вынимает из ларца красавицу-жену. Обласкав ее нежными словами, он кладет ей на колени голову и засыпает; красавица, завидев на дереве двух прохожих, манит их к себе: пусть сойдут и исполнят ее желание, иначе она разбудит мужа. Братья поневоле становятся участниками ее неверности и убеждаются, что могучий гений во сто раз несчастнее их обоих, что верность женщины не приобретается даже чарами, и никакая сила в мире не преодолеет ее хитрости. Шахрияр возвращается домой, казнит изменницу

жену, собственной рукой отрубив головы всем жительницам гарема; с тех пор он положил, чтобы ни одна из его жен не переживала брачной ночи.

Известно, как Шехеразада своими рассказами увлекла султана к отмене этого бесчеловечного закона. Что это за рассказы? Фантастические приключения и повести о «злой жене», сказки на тему, что от судьбы не уйти, и легенды о превращениях, романтические увлечения с разлукой и признанием в конце, и бойкие фацеции; рядом с мрачным обр|азом демона-великана — VII
рельефно очерченный тип болтуна цирюльника. Но преобладающей темой является — любовь во всех ее проявлениях. Шахрияр может снова успокоиться; он один из многих. Шопенгауер как-то попытался определить идеальное значение Декамерона: он представлялся ему гигантской шуткой гения человеческого рода, забавляющегося разрушением всех общественных преград и приличий, которые противятся соединению двух любовников и все-таки не могут остановить гения в его постоянных усилиях к созданию новых поколений. То же, и с большим правом, можно бы сказать о Сказках Т ы с я ч и о д н о й н о ч и. Любовь в них действительно фаталистическая, в которой почти без остатка исчезает личный подвиг, поскольку он сознательный. Влюбляются друг в друга, потому что иначе нельзя: он видел ее на одно мгновение, и этого довольно, он будет искать ее во что бы то ни стало, среди препятствий и тревог, пока случай или участие гения, волшебника, или доля не сведут их и не разведут снова. Героизма нет, а есть роковая выносливость в виду цели, поставленной природой; ее не обойти. Оттого увлечения не готовятся, а нисходят внезапно: она красавица, он красив; красота Бедраддина производит на всех чарующее действие: у прохожих, встречающихся с ним по дороге, невольно вырываются возгласы восторга, многие останавливаются и посылают ему вслед свои благословения. А красавица так говорит о чарах своего милого: * «Клянусь благоуханием его ресниц, и его стройной талией, стрелами, которые мечет его волшебный взгляд, его нежными чреслами и ясными, проницательными глазами, его белым челом и черными кудрями, его выгнутыми повелительными бровями, что сгоняют тени с моих очей, тогда как их «да» или «нет» держат меня постоянно между радостью и отчаянием». Декорацией такой физиологически понятной красоте служит роскошный пейзаж Востока, то жгучий, то цветущий, полный чарующих

звуков, отголоски которых передались и в текст Тысячи одной ночи в виде лирических intermezzo, перемежающих рассказ. Клятва красою милого принадлежит к таким лирическим партиям.

Таково впечатление Сказок Тысячи одной ночи и, прибавил от себя, особливо в переводе Галлана. Галлан был слишком хорошим рассказчиком, чтобы удовлетворить требованиям филологически точного перевода. Он иногда пересказывал, а не переводил. На эту сторону дела уже давно обратил внимание Коссэн де Персеваль;[1] позднейшие, более точные переводы*, особливо
VIII Пэйна и Бэртона,[2] | могли лишь укрепить это убеждение, пока недавние работы над источниками Галлана не сняли с него большую часть тяготевших на нем подозрений.* Изменения Галлана были стилистические и содержательные. Первые объясняются не только особенностями текстов, бывших в его распоряжении, но и литературными преданиями французского XVIII века, определившими известные формы стиля, и отсутствием того критерия, который побуждает нас в настоящее время записать народную сказку во всей неприкосновенности ее диалекта, оборотов и недомолвок, тогда как Гриммы и Караджич и Ленрот еще позволяли себе объединять в один текст несколько слышанных ими экземпляров той же сказки или песни. Если и на Востоке серьезные шейхи и ученые люди относились с пренебрежением к такому литературному продукту, как Сказки Тысячи одной ночи, то во Франции начала XVIII века тем естественнее представляется попытка поднять их занимательность качествами изложения, что «сказка» не была признанным литературным родом, а свежим материалом для стилиста. Слог Галлана, ровный и прозрачный, плавный и текучий, как сказка и самая жизнь Востока, как раз

---

[1] Les Mille et une Nuits. Contes Arabes, traduits par A. Galland, continués par Caussin de Perceval, 9 vol., Paris, 1806.

[2] Из немецких переводов назовем: Tausend und eine Nacht, arabische Erzählungen, übers. von Habicht, von der Hagen und Schall, 15 B., Breslau 1825; Tausend und eine Nacht, übers. von Weil, Stuttgart, 4 B., 1837—1841; из английских: The Thousand and One Nights. The Arabian Nights' Entertainments, translation by Edward William Lane, London 1839—1840, 3 vol. (новое издание Edward Stanley Poole'я, 1859, перепечатано в 1883 г.) Tales from the Arabic of the Breslau and Calcutta editions of the Book of The Thousand and one Nights, now first done into English by John Payne, 9 vol., 1882—1884, 3 vol., 1884; Richard F. Burton, The Book of The Thousand Nights and a Night, Benares (London), 10 vol., 1885, 6 vol., 1886.

пришелся к делу: он передает впечатление той и другой. Это и сделало его перевод, и еще сделает надолго классическим образцом сказочного стиля.

Изменения по содержанию, в которых обвиняли Галлана, касаются двух сторон дела. Арабский подлинник Сказок Тысячи одной ночи представляет много бытовых подробностей, характеризующих такие нравы и привычки восточного человека, которые могут интересовать специалиста-этнографа, но мало пригодны для исследователя сказочных мотивов и неприятно поразили бы обычного, среднего читателя. Пэйн и особливо Бэртон не погнушались сохранить в своих переводах такие черты быта, а Бэртон обставил их нарочито-ученым комментарием; но Пэйн по крайней мере счелся с чистоплотностью среднего читателя, ограничив свое издание 500 экземплярами, назначенными для частной циркуляции. Нет сомнения, указанные переводы ближе к дошедшему до нас тексту Сказок, но ближе ли к его подлиннику, это вопрос, на который, в известной мере, можно ответить отрицательно. Дело в том, что наш сборник составился в средней культурной среде, среде магометанской буржуазии, и что ей принадлежат иные бытовые черты сказок, обыденные
в восточной жизни, зазорные для нас; но следует помнить и то, IX
что с тех пор круг слушателей этих Сказок изменился: ими стали забавлять толпу в простонародных кофейнях, и сказочники знали, чем подействовать на вкусы своей публики. Оттуда, по мнению Лэна, площадный шарж и нескромность выражений, и цинизм выходок, нередко идущие в разрез с характером и общественным положением действующих лиц, которым они вложены в уста или приписаны. Вульгаризмы Сказок, в известных случаях, поздний налет, прикрывающий более скромные, иногда поэтичные черты фабулы; ведь и такую благоуханную легенду, как миф об Амуре и Психее, не трудно рассказать в стиле тех «заветных» Сказок, которые прячутся по томам *Κρυπτάδια*.* Снять без остатка и в меру эти наращения сказки не легко и едва ли когда удастся; Галлан действовал здесь бессознательно, руководясь критериями вкуса и стиля, и его сказки вышли поэтичны, может быть, с некоторым шаржем освещения, отличающим театральный пейзаж от действительного.

Галлан перевел около четвертой части Сказок Тысячи одной ночи, но за то лучшую; Лэн, включивший в свой перевод и часть мелких анекдотов и апологов, перемежающих Сказки,

но не стоящих с ними ни в какой связи и, вероятно, вносившихся в разное время из разных источников, ограничился передачей двух третей сборника; Пэйн и Бэртон задались целью перевести все. Включая из своего перевода те или другие Сказки, Лэн указывал на поводы к тому: Сказки либо повторяли мотивы, известные из других номеров сборника, либо казались слишком длинными и скучными. Можно не соглашаться с этим личным критерием, которым мог руководствоваться и Галлан — в вопросе об исключении. Но чем и как объяснить, что в его книге очутилось значительное количество рассказов, не встречавшихся до последнего времени ни в одном тексте Сказок Тысячи одной ночи? Сам Галлан жалуется, что несколько посторонних повестей были внесены в его перевод, без его ведома, книгопродавцем-издателем, включившим в 8-й том турецкие сказки, переведенные Пти де ля Круа о Зейн-аль-Аснам, о Худададе и принцессе Дерьябарской.* Но и несколько других повестей, которые мы привыкли считать типическими представителями нашего Сборника, возбуждали такое же подозрение — включения: таковы, например, Аладдин и Али-Баба.* По случайному стечению обстоятельств последний том рукописного арабского текста, с которого переводил Галлан, утрачен, но, судя по расчету листов в сохранившихся томах, потерянный том не мог заключать и половины рассказов, которые в переводе Галлана являются лишними против подлинника. Если бы литературная честность Галлана
X и не была выше всяких сомнений, другое соображение | исключало бы для нас всякое подозрение в подлоге: невозможность так подделаться под стиль и содержание восточной сказки, чтобы подделка ничем не отличалась от оригинала. Самым вероятным объяснением этого дела представляется следующее: Галлан, состоявший некоторое время при французском посольстве в Константинополе, был три раза на Востоке, в последний раз (1679 г.) на счет компании Восточной Индии (Compagnie des Indes Orientales), которая, желая прислужиться Кольберу, послала Галлана как знатока с поручением приобрести редкости для кабинета и рукописного собрания министра; впоследствии сам Кольбер, а затем и Лувуа пользовались им для тех же целей изыскания. В течение своего долгого пребывания на Востоке Галлан мог слышать где-нибудь подходящие сказки, которые и внес в свой перевод арабского сборника; или его источником был какой-нибудь восточный писец, которого он держал для работ

и память которого была богата рассказами в стиле Шехеразады. Чем проще и наивнее представим мы себе отношение Галлана к сказкам Тысячи одной ночи не как классическому тексту, который следует сохранить в переводе без изъяна, а как текучему материалу, подлежащему стилистическому развитию, тем ближе мы подойдем к отрицанию сознательной подделки.

Исследования Зотанбера* и новейшие открытия в области восточного фольклора подтверждают указанные точки зрения. У арабов на Синае проф. Пальмер слышал сказку, близко напоминающую содержание Али-Баба; не на востоке, а в Париже, Галлан записал ее от маронита из Алеппо, по имени Ханна, вместе с некоторыми другими, сохранившимися в его дневнике и обработанными им впоследствии для 11-го и 12-го томов его издания. Тот же Ханна сообщил ему и рукописный текст некоторых Сказок Тысячи одной ночи, отсутствующих в экземпляре Галлана, между прочим, сказку об Аладдине, которую удалось найти и в одной рукописи Сказок, принадлежащей Парижской Национальной библиотеке, в редакции, близкой к Галлановской. Другой ее пересказ, с чертами народного характера, встретился недавно в одном списке Сказок, хранящемся в Бодлеевской библиотеке.* Вот содержание этого варианта.

Рыбак с сыном поймали большую рыбу; отец хочет поднести ее в подарок султану, в расчете на хорошую награду, и идет домой за корзиной, а сын сжалился, спустил рыбу в воду, но боясь отцовского гнева, бежит и поступает в одном городе в услужение. Однажды, ходя по базару, он видит, что какой-то еврей купил у одного парня за большую цену петуха, которого отдает рабу с приказом отнести его жене,— пусть побережет его до его прихода. Большая цена, данная евреем за петуха, заставляет юношу пред-
по|ложить, что петух обладает какими-нибудь чудесными свой- XI
ствами. Решившись завладеть им, он купил двух больших кур и отнес жене еврея, говоря, что муж прислал их в обмен за петуха. Та отдала его ему; он его заколол, выпотрошил и нашел во внутренностях волшебное кольцо; как только потер его, услышал голос, спрашивающий: Что прикажет хозяин? Все веления будут исполнены гениями, приставленными к кольцу. Юноша обрадовался находке и размышляет, как ею воспользоваться. Проходя мимо султанского дворца, на воротах которого было вывешено несколько человеческих голов, он узнает, что то головы несчастных принцев, сватавшихся за дочь султана, но не исполнивших

положенных на то условий. Он надеется на чудесную помощь перстня и сам решается присвататься к царевне. Потер перстень: Что прикажет повелитель? — говорит голос. По его желанию тотчас же явилась богатая одежда: он облекся в нее и идет к султану просить руки его дочери. Тот согласен, но предлагает условия: жених обязан удалить большую песчаную гору, находившуюся по ту сторону дворца; коли это ему не удастся, не быть ему живу. Юноша принял условие, но попросил сроку сорок дней; потер перстень, приказал подвластным духам снести гору, а на ее месте поставить роскошный дворец со всем необходимым для царского житья. Дело было сделано в две недели; сын рыбака женился на царевне и объявлен наследником султана.

Между тем еврей, которого он обманул, принялся странствовать в поисках за утраченным сокровищем и прибыл в город, где услышал весть о чудесно снесенной горе и дворце. Ему представилось, что все это совершилось чарами перстня, и он придумал такую уловку, чтобы снова получить его в свои руки: оделся купцом и, подойдя ко дворцу, стал предлагать на продажу драгоценности. Услышала о том царевна, послала слугу расспросить о цене, и узнала, что еврей отдает свой товар лишь в обмен на старые перстни. Вспомнила царевна, что у ее мужа есть такой перстень в его письменном столе и послала его еврею, который, признав в нем искомое, тотчас же отдал за него все драгоценности, какие с ним были. Удалившись со своей добычей, он потер перстень, и по его велению гении перенесли на отдаленный необитаемый остров и дворец, и всех его жителей, за исключением рыбацкого сына.

Проснувшись на другой день, юноша увидел себя лежащим на песчаном холме, занявшем прежнее место. Боясь, чтобы султан не заставил поплатиться его жизнью за утрату его дочери, он тотчас же пустился в путь в другое царство, где вел бедственную жизнь, кормясь продажей некоторых драгоценностей, случайно оказавшихся на нем в пору его бегства. Раз, когда он плу-
XII тал по городу, ка|кой-то человек предложил ему купить у него собаку, кошку и крысу, которых он приобрел; их веселость и проказы развлекали его печальные мысли; но то были не звери, а волшебники; в награду за добродушие хозяина они решили сообща помочь достать похищенный перстень, о чем и предупредили его. Он горячо благодарил их, и все вместе пустились на

поиски. После долгих странствований они достигли морского берега и увидели остров, на котором стоял дворец. Собака переплыла туда, поместив на своей спине кошку и крысу, все направились ко дворцу, куда проникла крыса. Видит, еврей спит на диване; а перстень лежит перед ним; крыса схватила его и, вернувшись к товарищам, поплыла с ними обратно. На полупути собака изъявила желание понести перстень в своей пасти; крыса не соглашалась из боязни, что собака обронит перстень, но та пригрозила сбросить всех в воду, если ее желание не будет исполнено. Делать было нечего: крыса отдала перстень, но, принимая его, собака упустила его в воду. Когда они пристали к берегу и сын рыбака узнал о том, что приключилось, он готов был утопиться от отчаяния, но тут большая рыба внезапно подплыла к берегу с перстнем в зубах. Бросив его к ногам юноши, она сказала: — «Я та самая рыба, которой ты сохранил жизнь, я отплатила тебе за твое милосердие». Обрадованный находкой, сын рыбака вернулся в город своего тестя и ночью приказал гениям перенести дворец на старое место. Это было исполнено в одно мгновение. Войдя во дворец, юноша велел схватить еврея и сжечь его живым на костре, зажил счастливо с женой, а по смерти султана наследовал его царство.

Мотивы этой повести известны еще в двух восточных пересказах. В монгольском Сидди-кюр* молодой купец дает на пути три тюка товаров за мышь, обезьяну и молодого медведя, которых истязали мальчики. В награду за это благодарные звери достают ему со дна реки камень, исполняющий все желания. По его мановению на месте, где он разбил свой шатер, явился цветущий город и дворец, снабженный всем необходимым. Проезжему купцу, пораженному этой диковинкой в пустыне, юноша простодушно объясняет, что всем этим он обязан своему талисману, который также простодушно продает купцу. Следует, как и в предыдущей сказке, исчезновение города и дворца и поиски зверей за неосторожно проданным сокровищем.

Во втором рассказе тамильского романа «Мадана Камараджа Кадай» действующим лицом является царевич, изгнанный дядей из отцовского наследья. За большие деньги, которые дала ему мать, он покупает котенка и змею, оказавшуюся сыном Адиссши, царя змей; от него юноша и получает волшебный перстень, силою которого в | пустынной чаще возникает цветущее царство, XIII
а дочь царя Сварнеши перенесена во дворец, чтобы быть женою

царевича. — Здесь примешался поэтический мотив известной древне-египетской сказки о двух братьях,* вошедший и в легенду о Тристане: жена царевича, красавица, купаясь, обронила один из своих чудных, длинных волос, который свился в клубок и выброшен волной на берег. Находит его царь Коччи и влюбляется в незнакомку, обладательницу чудесного волоса; старая старуха обещает помочь ему, хитростью пробралась к царевне, разжалобила ее и, поселившись во дворце, получила дозволение надеть на палец чудесный перстень как средство против одолевшей ее головной боли. Взяла перстень и была такова; талисман очутился в руках царя Коччи, и тот выражает желание, чтобы красавица перенесена была к нему, чтобы царевич стал помешанным, а его царство выгорело дотла. Так все и сделалось. Следующий эпизод переносит нас на время к известной легенде о «гордом богаче» и ее восточным источникам: красавица откладывает свой брак с похитителем и просит у него позволения в течение недели кормить и одевать нищих. В числе других она видит и своего помешанного мужа, при нем его кошка, и он вступает в спор со служителем, требуя, чтобы и перед кошкой был поставлен прибор, т. е. древесный лист. Когда все наелись и заснули, явились крысы, чтобы попировать объедками, в числе их одна большая, которую другие окружали почетом: царь крыс. Кошка царевича схватила его и отпускает на свободу лишь под условием достать перстень. Крыса раздобыла его; как только царевич его надел, стал разумным, как и прежде, а царя Коччи постигли беды, которые он нанес другим.[1]

Сказки того же содержания встречаются в Италии и Германии, у чехов и албанцев, в Греции и Дании; в основе лежит мотив о «помощных зверях», спасенных героем и отплачивающих ему такой же услугой. Подобная восточная сказка легла в основу повести об Аладдине, которая таким образом спасена не только для Востока, но и для сборника Сказок Тысячи одной ночи. За всем тем остаются не приуроченными к его древнему составу лишь те рассказы, которые Галлан передал и обработал со слов своего маронита.

Введя их в состав сборника, Галлан в сущности продолжал ту работу собирания и накопления, в которой участво-

---

[1] См. Clouston, Popular tales and fictions, I, 1887, стр. 330 след. и всю главу стр. 314 след.

вало не одно поколение сказочников, принявших наследие Шехеразады.

Это ведет нас к вопросу о том, как сложился сборник, | известный под названием Сказок Тысячи одной ночи.[1] Сообщая в своих XIV
Золотых Лугах (944 г. н. э.) предание о баснословном Ираме, известное уже во время халифа Муавии (VII века) и внесенное в Сказки Тысячи одной ночи,* Масуди говорит, что эта и подобные ей легенды не что иное, как лживые изобретения придворных сказочников, которые народ усвоил и повторяет за ними. Прием этих сказочников, продолжает он, тот же, что и в книгах, до нас дошедших в переводах с персидского, индийского (в одной рукописи: пехлеви) и греческого, вроде Хезар Эфсанэ, что по-арабски означает Тысяча сказок, хотя народ называет их также: Тысяча ночей (в одной рукописи: Тысяча одна ночь): это рассказ о царе и везире, его дочери и ее сестре (няньке, рабе), имена которых Ширазад и Диназад, или вроде книги о Фарза и Симас, содержащей рассказы о царях Индии и их везирях, или вроде книги о Синдбаде и других подобных книг. Это известие подтверждается Фихристом ан-Недима (987 года): первыми сочинителями фантастических сказок, писавшими о них, ..были персы, пишет он; цари династии Арсакидов... заинтересовались ими, а далее сказки были распространены и умножены во дни Сасанидов. Арабы также перевели их на свой язык, а красноречивые и владевшие словом взяли и приукрасили их и сами составили подобные им. Первою книгою этого рода была Хезар Эфсан, что означает: Тысяча Сказок. Далее ан-Недим передает содержание действия, дающего рамку Сказкам Тысячи одной ночи: «о Султане и Шехеразаде»; сказок менее чем двести, говорит он, ибо иная из них сказывается в течение нескольких ночей; сборник был составлен для царицы Хумай, дочери Бахмана; «я сам видел несколько раз полные экземпляры этой развратной книги, изобилующей глупыми росказнями».*

Совпадение основного расказа и собственных имен действующих в нем лиц не оставляет сомнения в связи персидского Хезар-Эфсанэ со Сказками Тысячи одной ночи; если арабский перевод первой упоминается уже до половины X века, то это служит

[1] Литература вопроса указана в статье Альбрехта Вебера: Ueber die Samyaktvakaumudi, eine eventualiter mit 1001 Nacht auf gleiche Quelle zurückgehende indische Erzählung, в Sitzungsberichte der Kön. Preuss. Akademie d. Wiss. zu Berlin, XXXVIII, 1889, 733 (7 отд. отт.), прим. 3.

указанием на древность персидского, до-магометанского оригинала, за которым Вебер предполагает, едва ли вероятно, забытый буддийский источник.* Но уже свидетельство Масуди позволяет заключить, что дошедший до нас сборник Сказок Тысячи одной ночи не может быть признан простым переводом персидского
XV подлинника: рядом | с Хезар-Эфсанэ Масуди упоминает книги о Фарза и Симасе * и Синдбаде; первая, может быть, буддийская в основе, перешла, при посредстве какого-нибудь греческого пересказа, наложившего на нее заметный христианский отпечаток, в арабскую литературу, где она является и отдельно, и в составе поздних списков Сказок Тысячи одной ночи, тогда как повести о Синдбаде отвечает в них рассказ о «царе и его сыне и наложнице и семи везирях».* Рамки старого Хезар-Эфсанэ расставлялись постепенно, чтобы принять в себя материалы посторонних ему повестей и отдельных книг. План восточных сказочных сборников естественно вел по пути таких приращений, ибо нет возможности указать на те устойчивые, пластические границы, за которыми должны бы были остановиться рассказы Панчатантры и Семи мудрецов — и неисчерпаемая в своей находчивости память Шехеразады. Так развивался и сборник Сказок Тысячи одной ночи: за указанными выше включениями могли последовать и другие, может быть, из сходных источников; демонизм некоторых рассказов, роль, какую играют в них гении, указывает на миросозерцание парсизма; к рассказам этого рода пристраивались другие, индейские и арабские, мотивы Талмуда и греческие. Первая арабско-мусульманская редакция Сказок могла составиться в том же X веке, к которому относится и арабский перевод Хезар-Эфсанэ, и также в Багдаде: ей принадлежат черты древней арабской истории, начиная с анекдотов о первых халифах; в центре исторических воспоминаний стал Гарун ар-Рашид со всем его окружением: Джафаром, Месруром, Зобейдой. Существование этой редакции мы предполагаем; дошла до нас лишь более поздняя, египетская: имя Саладина, последнего по времени исторического лица, упоминаемого в Сказках, близкое знакомство с египетскою местностью и отношениями указывают на место и время происхождения этой редакции. Очевидно, не при Фатимидах, ибо они были шииты, тогда как Сказки проникнуты воззрениями суннизма. Владычество Фатимидов пало в конце XII века с завоеванием Египта Саладином, и легко представить себе, что египетский извод Сказок Тысячи одной ночи был одним

из выражений литературного и культурного подъема, начавшегося с курдскими и татарскими насильниками Египта и кончившегося с турецким завоеванием. В этом периоде, обнимающем с XIII по XV столетие, позволено выбрать и более ограниченную полосу времени, к которой приурочить появление нашего памятника: позже 1301 года; рукопись Галлана относится, по мнению Зотанбера, ко второй половине XIV столетия; повесть об Аладдине представляет довольно верную картину нравов Египта при последних мамлюкских султанах, но следует предположить, что владычество мамлюков отложилось бы|и в других сказках XVI
более яркими бытовыми подробностями, если бы часть их была впервые сложена именно в эту пору.

Такова, приблизительно, история сборника, содержание которого раскрылось западному читателю в переводе Галлана. Я назвал этот перевод откровением; таким оно действительно и было, ибо в начале XVIII века едва ли кто-нибудь знал, что европейские литературы издавна были знакомы с отдельными мотивами Сказок Тысячи одной ночи и даже почерпали их из восточных версий. Те же или почти те же рассказы, которые на Востоке постепенно слагались в целое, называемое Сказками Тысячи одной ночи, переходили в Европу в разное время и разными путями, с торговыми людьми и путешественниками на Восток, паломниками и крестоносцами, через Византию или Испанию с арабами или евреями, в устной или литературной передаче. Мы видели, что мотивы сказки об Аладдине известны и в европейских версиях, но эти мотивы («благодарные, помощные звери») не сложны, указаний на восточные отношения нет, и сходство с повестью об Аладдине может не удовлетворить тех, кому не люба идея, что в образах и сюжетах, населяющих фантазию нашего простонародия, многое навеяно фантазией Востока?

Что это так, на это есть факты, входящие в область Сказок Тысячи одной ночи.

Коссэн де Персеваль издал, в продолжение к Галланову переводу, сказку, опущенную им, но впоследствии переведенную Казоттом:[1] о Хейкаре, мудром советнике Сенхариба, царя Ассура и Ниневии.* Источник повести, не принадлежащей впрочем к составу Сказок Тысячи одной ночи, восточный, отразившийся

---

[1] Nouveaux contes arabes ou Supplément aux Mille et une nuits . . . par l'abbé C . . . Paris, 1788, 4 vol. Сказка помещена во II томе.

с одной стороны, в византийском легендарном жизнеописании Эзопа, с другой — в арабском рассказе такого содержания Тысячи одной ночи, где повесть представляется в таком виде: бездетный Хейкар усыновил своего племянника Надана, тщательно воспитал его, обучил, и, наставив в правилах нравственности, представил царю как своего преемника. Возгордившись властью, Надан перестал показывать уважение к своему воспитателю; оскорбленный Хейкар отдал свой дом младшему брату Надана и тем вызвал его месть: Надан написал от имени Хейкара и за его печатью подложные письма к царям Персидскому и Египетскому, в которых обещал отдать им без боя владения Сенхариба. Письмо попало в руки царя; приведенный к нему Хейкар понял коварство племянника, но, пораженный его неблагодарностью, ни слова не сказал в свою защиту. Он обречен на смерть, но Абу-
XVII Сомейка, которому поручено | было исполнение казни, дает ему возможность избежать ее: Хейкар живет в потаенной комнате своего дворца. Между тем слух о его смерти распространился, и Египетский царь шлет Сенхарибу надменное требование прислать ему архитектора, который выстроил бы дворец между небом и землею и мог бы отгадать загадки царя; зато последний обещал Сенхарибу трехлетнюю подать Египта; в противном случае Сенхариб должен был прислать трехлетние доходы Ассура. Когда ни один из советников Сенхариба не был в состоянии помочь ему советом, Абу-Сомейка открывает, что Хейкар жив. Обрадованный царь возвращает ему свою милость, и мудрый советник отправляется в Египет, где поражает находчивостью своих ответов, разрешает загадки царя, а его главное требование обходит такой уловкой: два орла, приученные к тому, взлетают на воздух каждый с ящиком из легкого дерева, к которому прикреплена веревка длиною в две тысячи локтей; в ящиках посажены мальчики; поднявшись на высоту, они кричат: «Несите нам камней, извести и цемента строить дворец царю; мы только этого и дожидаемся!» Пришлось царю отказаться от воздушного дворца; щедро наградив Хейкара, он отдал трехлетние доходы своей страны и заключил дружбу с Сенхарибом. Когда Хейкар вернулся к нему, он осыпан был милостями, а Надан отдан в его власть. Хейкар заключил его в темницу и, посещая его, упрекал за неблагодарность. Так Надан и умер, мучимый угрызениями совести.

В редакции, сходной с текстом Тысячи одной ночи, и несомненно в редакции восточной, эта сказка перешла в византий-

скую письменность, а оттуда в юго-славянскую, может быть, уже в XIII веке, судя по тому, что повесть о «Синагрипе, царе Адоров и Наливския страны» входила в состав утраченного сборника XIV—XV вв., заключавшего и Слово о Полку Игореве. Славянская повесть сохранила следы восточного происхождения в собственных именах, хотя и разнообразно искаженных: Сенхариб, властитель Ассура и Ниневии, очутился Синагрипом, Синографом, царем Адоров и Наливския страны; Хейкар обратился в Акира, Надан в Анадана и т. п. Византийский, а за ним и славянский переводчик не тронули фабулы рассказа, но с любовью развили в нем материал назидания, которому легко было придать христианский колорит; в этом отношении повесть о Синагрипе напоминает не только оригинал нашего Девгения сравнительно с греческой поэмой о Дигенисе, но и предполагаемый греческий подлинник арабской повести о Симасе (ср. выше, стр. 241), с которой у нее есть и общие черты: царь, убивающий мудрого министра и не знающий, что предпринять, когда соседний властитель прислал ему грозное письмо с требованием построить среди моря дворец; царя | выручает умным XVIII
ответом ребенок, сын убитого везиря, как в нашей сказке Акир-Хейкар, являющийся типом не только мудрого, но и христиански благочестивого советодателя. «Господи, боже мой,— молится он, — если я умру без наследника, станут говорить: вот Акир был праведен и истинно служил богу, а умер, и не обрелось никого от мужеского пола, кто бы постоял на гробе его, ни от девического, кто бы его оплакал». От праведного Акира недалеко было до представления его христианином: таким он является в одном славянском чуде св. Николая, известном по рукописи XVII века и народным пересказам великорусским, малорусским и даже инородческим сибирским. В народных легендах Акира нет, в рукописной у царя Синографа или Синагрипа «рядца Акир мудрый крестьянин».

Была ли известна на средневековом Западе восточная сказка о Хейкаре — мы не знаем; рассказ о Сеннахериме, упоминаемый у трубадуров в списке сюжетов, которые подобает знать жонглеру, напрашивается на предположение, что дело идет о Сенхарибе пересказанной нами повести; но это едва ли правдоподобно. Зато на Западе знакома была уже в XIII веке другая сказка восточного происхождения, столь близкая к версии Тысячи одной ночи, что зависимость той и другой от одного общего источ-

ника представляется несомненной. Из другого источника, вероятно также восточного, тот же мотив проник в русскую былину. Как выше легенда, так здесь балладная песня одинаково овладели захожим сказочным содержанием.

Сказка Тысячи одной ночи о «волшебном коне» * принадлежит, быть может, еще к составу древнего персидского Хезар-Эфсанэ. У персидского царя Сабура, большого любителя философии и геометрии, три дочери и сын по имени Камар аль-Акмар; три мудрые мужа приходят к нему с подарками: один Индус, другой Грек, третий Персиянин. Первый приносит ему золотую, украшенную драгоценными камнями статую с золотой трубой в руке: если в город проникнет соглядатай, статуя тотчас затрубит, шпион задрожит и падет мертвым. Подарок Грека — серебряный сосуд с золотым павлином, окруженным 24 детенышами: он показывает часы, дотрагиваясь клювом по истечении часа, одного из детенышей, и месяцы, раскрывая рот, в котором тогда показывается луна. Персидский мудрец дает Сабуру коня из черного дерева: конь этот, великолепно убранный, летал по воздуху так быстро, что в один день проносился через пространство, которое обыкновенной лошади не пробежать и в год. Приняв подарки, Сабур обещает исполнить все желания мудрецов, которые, показав ему, как действуют их диковинки, просят в награду руки царских дочерей. Сабур согласен, но младшая и самая красивая
XIX из дочерей в горе при виде своего жениха персиянина, престарелого и уродливого. Ее брат, только что вернувшийся из отлучки, заступается за нее перед отцом в присутствии жениха-волшебника, который начинает питать к нему злобу. Отец говорит Камар аль-Акмару: пусть попытает сам свойства чудесного коня, тогда он не будет более противиться исканию мудреца. Принц садится на коня, но волшебник с умыслом показал ему одну лишь пружину, при помощи которой можно было пустить лошадь в полет, другие же утаил по забывчивости, как он объясняет позже, сваливая часть вины на гордого царевича, не позаботившегося спросить его о том. Волшебника бьют и заточают; все в горе, потому что принц скрылся из глаз, несется в пространстве; он уже в соседстве солнца и близок к смерти, когда снова принявшись пытать устройство коня, нашел пружину, повернув которую начал спускаться. Он видит большой город, спускается на террасу замка, вокруг которого ходили 40 вооруженных рабов, а с террасы по лестнице — во внутренний двор; идет по напра-

влению света и находит дверь, перед которой спал раб, ростом с дерево, шириною в каменную лавку, точно один из духов Соломона. Около него горела свеча, лежал меч и стоял столик, который принц относит в сторону и, сдернув с него завесу, находит прикрытые яства. Наевшись и напившись досыта и отдохнув, он ставит столик на прежнее место, подкрадывается к спящему, у которого похищает меч из ножен, приподнимает запавес у двери и видит в следующем покое трон из слоновой кости, украшенный драгоценными камнями; у его подножия спали четыре рабыни, на троне покоилась красавица Шемс ан-Нахар (Солнце дня). Принц будит ее поцелуем: «Я твой раб и любовник», отвечает он ей на ее расспросы; «Господь и судьба привели меня к тебе». Царевна, которую отец ее помолвил с одним из именитых людей города, принимает принца за своего жениха и влюбляется в него. Между тем проснувшиеся рабыни будят сторожа, который осыпает незнакомца бранью, но когда тот бросился на него, спасается бегством и идет обо всем донести царю. Царь застает принца сидящим с дочерью, кидается на него с мечом, но тот подставил ему свой меч, и объявляет, кто он. Царь хочет его казнить, но принц предлагает ему другой способ расправы: пусть соберет свое войско, он будет против всех сражаться; если его победят, он понесет заслуженную кару; если он победит, то с ним будут обходиться почтительнее: людей нельзя косить и мерить как жито. С согласия царя принц велит привести своего коня с террасы, сел на него, войско окружило его со всех сторон, а он повернул пружину и был таков. Принцесса горюет, зато дома, куда | царевич прибыл обратно, печаль сменилась на радость, XX
праздники и пиры; за столом одна рабыня поет под звуки лютни: «Не верь, что я забыл тебя вдали, о чем и думать мне, если я тебя забуду? Время проходит, но моя любовь к тебе вечна, с тобою умру, с тобою и воскресну».

Эти слова будят в сердце принца любовь; тайком от отца он садится на коня, прилетает в царство своей возлюбленной, спустился на террасу, застал раба спящим и слышит за завесой плач милой и ее разговор с служанками. Когда она заснула, он прокрался к ней, будит ее, велит накормить себя и хочет удалиться, обещая возвращаться к ней каждую неделю. Но красавица не желает с ним расстаться, и они улетают, незамеченные прислужницами. Остановившись в саду под столицей Персии, принц велит девушке подождать, пока он сам пойдет оповестить

своих родителей: везири и все войско выйдут к ней навстречу в подобающем блеске.

Между тем волшебник персиянин, выпущенный из темницы по возвращении принца, видел все происходившее в саду, где он часто живал у садовника. Замыслив месть, он стучится в беседку, где оставалась красавица, говорит, что прислан за нею принцем, потому что мать его не может выйти так далеко ей навстречу. Девушка сначала пугается уродливого посланца, но он уверяет, что у его господина один раб красивее другого, а выбрал он его, уродливого, из ревности. Она поверила его словам, и волшебник увозит ее на коне по направлению к Китаю.

Горе принца и его ближних, когда они не нашли царевны. Из слов садовника принц догадывается, что она похищена персиянином; а тот между тем спустился со своей ношей в Китае, на равнине под деревом у источника. На вопрос красавицы, где его хозяин, его отец и мать, он отвечает: «Будь они все прокляты; теперь — я твой хозяин». Он хочет приласкать ее, но она его отталкивает и плачет. Персиянин заснул; так застает его китайский король, выехавший на охоту. Он удивляется красоте девушки и спрашивает о ней у волшебника, которого разбудил толчком ноги. — Это моя жена, говорит он; но царевна рассказывает как было дело. Царь велит наказать виновного палочными ударами и заключить. На вопрос, что это за конь, царевна отвечает, что на нем ездил тот человек, выделывая разные хитрые штуки. Царь велит поставить лошадь в казнохранилище и в тот же вечер делает девушке предложение, но она представилась сумасшедшею; царь приставил к ней женщин и в течение целого года ищет повсюду докторов и астрологов, которые взялись бы излечить ее.

Царевич также ищет свою милую, добрался до Китая и здесь |
XXI в столице на базаре слышит рассказ о ее приключениях. Переодевшись астрологом, он является во дворец и предлагает излечить больную. Он успевает увидать ее наедине и обещает попытаться освободить ее. Царю он показывает свое искусство: вводит его в комнату больной, которая неистовствует и вдруг становится тиха и рассудительна: принц подошел к ней, пробормотал какие-то заклинания, дунул ей в лицо и укусил ухо, прошептав: «Встань теперь и с достоинством подойди к царю, поцелуй ему руку и будь любезна». Она так и делает, и царь расположен верить всем советам астролога. Принц велит отвести больную в баню,

так чтобы ее ноги не коснулись земли; надеть на нее драгоценные уборы, чтобы ее сердце забыло горе, и повести за город на то место, где ее нашли, потому что на том месте и вселился в нее злой дух. Когда все было исполнено, принц объявляет царю, что по его соображениям злой дух, вселившийся в девушку, имеет своим местопребыванием тело какого-то животного, сделанного из черного дерева: если оно не будет найдено, злой дух будет посещать ее каждый месяц. Царь догадался в чем дело и, удивляясь мудрости астролога, велит принести чудного коня. Убедившись в его сохранности, принц садится на него и велит посадить за себя девушку; пока в огонь бросают, по его указанию, обрезки бумаги, средство к изгнанию злого духа, влюбленные улетают, принц успевает еще сообщить царю о себе и о своей милой, а царю остается лишь горевать в течение всей жизни об утрате девушки и чудесного коня.

Такова арабская сказка, вариант которой перешел во второй половине XIII века из Испании во Францию устным путем, или в форме рассказа, и здесь дал содержание двум рыцарским романам: Cleomadès Аденета ли руа и Li chevals de fust (Деревянный конь) Жирардэна из Амьена.* За вычетом общих мест и банальных приключений, на которые щедры труверы поздней поры французской эпики, оба автора с мелкими отличиями и различною близостью к оригиналу, сходному с знакомой нам повестью Тысячи одной ночи, передают очертания старой сказки. Разница в том, что Аденет перенес место действия в Испанию и Италию, Жирардэн придерживался Востока, фантастического Востока средневековых романов: Персии с городом Филиппополем, Великой Армении и Сирии. Там и здесь на сцене царь, у него три дочери, и сын, отвечающий герою арабской сказки: Cleomadès у Аденета ли руа, Méliacins у Жирардэна. У первого три царя некроманта, являющиеся свататься за царевен, приходят из Африки; у второго — они просто волшебники и ведуны. И подарки их те же: чудесный конь и трубач, только вместо павлина золотая наседка с тремя (у Аденета) или шестью цыплятами; так у Жирардэна, у которого сохранился даже намек на XXII
назначение этой диковинки, ясное из сказки Тысячи одной ночи: цыплята издавали крик в урочный час (à lor droite heure). В других случаях, наоборот, Жирардэн дальше отклоняется от предполагаемого оригинала, чем Аденет, но у обоих история «деревянного коня» и связанная с ним фабула одна и та же: это вол-

шебный конь, унаследованный с Востока народной сказкой, отразившейся в знаменитом Clavileño Сервантесова романа * и ранее того введенный Чосером в его Squire's tale.*

Вместо механического коня легко представить себе такую же птицу, переносящую сказочного героя на далекие пространства.* Этот мотив, известный из повестей Панчатантры, Сидди-Кюра и Бахар-и Даниш, мог заменить волшебного коня в какой-нибудь восточной разновидности нашей сказки, проникшей в русскую былину «о Подсолнечном царстве»: ведуны-волшебники обратились в хитрых мастеров, мотива сватанья нет, нет и мести озлобленного жениха, поделки ограничиваются орлом самолетным и утушкой золоты-крылья с утятками. Сказка отдала былине один небольшой и притом полуискаженный эпизод, сливающийся под конец с другим эпическим мотивом. Вот начало песни:

При царе было Василье Михайловиче,
Жило при царе два мастера,
Одной работой занималися
И между собою пораздорили.
И призывал их Василий Михайлович,
Сам говорил таковы слова:
«Когда вы сделаете по штуке молодецкия
И друг другу про себя не скажете,
Тогда вас обоих пожалую».
Один сделал орла самолетного,
Другой утушку золоты-крылья.
Как положил ее в таз воды,
Его утушка стала плавати.
И взял яичко вареное,
Положил на поле тазовое,
Его утушка стала клевать яйцо,
Ее детушки тоже клюют.

Он приносит свою поделку царю, которому она прилюбилася. Второй мастер

Приходил с орлом самолетным,
Вызывает царя на широк двор,
Вынимает орла самолетного
Из-под той полы спод правыя,
XXIII Садился на орла самолетного,
Улетел он в чисто поле,
Под тыя под облака высокия,
Прилетает он назад с поля.
Этот орел царю понравился,
И тут обоих царь пожаловал.

У того царя Василья Михайловича
Был сын Иван Васильевич,
Своим глупым умом-разумом
Заходил в кладовыя отцовския,
Брал орла самолетного,
Садился молодец на того орла,
Улетал в далече чисто поле,
Под тыя под облака высокия,
Увидал царство под солнышком,
Под солнышком царство великое.

Он возвратился назад и, захватив золотой казны, царскую одежду и перстень, снова летит в подсолнечное царство, где

Стоял терем золоты верхи,
Круг этого терема был белый двор,
О тых воротах о двенадцати,
О тых сторожах о строгиих.
Он начал у них выспрашивать,
Он начал у них выведывать:
«Для чего построен белый двор
О тых воротах о двенадцати»?
— Ты ей же, удаленький добрый молодец!
У нашего царя Подсолнечного
Есть у него дочи любимыя,
Молодая Марья Лиховидьевна;
Посажена она в высок терем
И поставлены сторожа строгие.
И сказали ему белицы волшебницы,
Что твоя будет дочи — любимая
На шестнадцатом году в поночике.

Царевич начинает ходить вокруг двора, высмотрел под крышей полукруглое окно, одна половина которого была не заперта; вернувшись в чистое поле, он садится на самолетную птицу и проникает в терем Марьи Лиховидьевны:

Он начал с ней разговаривать,
И начал с ней угощатися
И во разные забавы заниматися.

С той поры он часто летал в подсолнечное царство, забавляясь с царевной, распевая с нею песни на два голоса. Услышали это сторожа, донесли царю; на его вопрос царевна просит не верить наветам. Когда я весела, радостна, я пою песни веселые нежным голосом; когда порастоскуюсь, пою песни унылыя, «и пою голосом другиим».

Этим ограничивается отношение песни к сказочному сюжету, который она усвоила, чтобы далее забыть его для другого развития: царевич, летавший к красавице на самолетном орле, оказывается впоследствии «грозным царем Иваном Васильевичем», и песня переходит к содержанию известной былины о том, как Грозный сбирался казнить своего сына Феодора. На этот раз его мать оказывается царевной подсолнечного царства.

Сюжет восточной сказки проник в русскую былевую песню, очевидно, не тем путем, которым дошел до труверов XIII столетия. Пути открывались разные, торные и проселочные; их скрещиванье трудно уследить, и мы довольны, если порой в их путанице забрежжет какой-нибудь хронологический просвет.

Мы попрежнему в XIII веке, когда в Египте собирались сказки Шехеразады, а в Европе стала известна в разных версиях повесть, которой начинается сборник Тысячи одной ночи: о двух братьях царях и великане, сторожившем и не устерегшем жены в ларце.* Повесть эта известна и в других восточных пересказах: так в персидском Тути-Намэ, в двух повестях индийского Ката-Сарит-Сагара, в буддийской джатаке и в современной сказке из Камаона. Подробности колеблятся: двум братьям арабской сказки отвечает то один путник, то трое, но в одном из рассказов Ката-Сарит-Сагара являются два брата, взлезающие на дерево, как царевич камаонской легенды; красавица (или красавицы) заключены в коробке, спрятанной в косах ее мужа, либо в ларце. Так в джатаке, содержание которой сводится к следующему: в древности, в царствование царя Брамадатты в Бенаресе, Бодисатва, отказавшись от страстей, отправился к Гималайским горам и там вступил на путь. Неподалеку от него жил ракша * Данава, который по временам приходил к нему слушать закон. В лесу тот Данава хватал и поедал людей; однажды, напав на путников, он похитил красивую девушку, повел ее в свою пещеру и женился на ней; чтобы уберечь ее, он посадил ее в ларец, который проглотил. Раз он пожелал покупаться в озере: выбросил из себя ларец, вынул оттуда жену, вымыл ее, нарядил и поставил, чтобы оправилась, пока он сам искупается. В это время летел гений, по имени Сын Ваю, с мечом в руке; женщина поманила его и спрятала в ларец, на который сама села, поджидая мужа; увидев его приближающимся, она еще до его прихода взошла в ларец, легла на гения и прикрыла его своим платьем. Данава, ничего не подозревавший, проглотил ларчик; когда затем он пришел

к Бодисатве, подвижник поразил | его вопросом: «Откуда идут трое?» и объясняет, в чем дело. Данава поспешно выбросил ларец; как раскрыл его, гений тотчас же пустился по воздуху. XXV

Это один из многих восточных вариантов сказания, западные отражения которого нам особенно интересны. Уже давно было обращено внимание на сходство вводного рассказа Тысячи одной ночи с былиною о Святогоровой жене: Илья Муромец спит в чистом поле, разбужен своим конем, чующим опасность: едет Святогор богатырь.*

Выставал Илья на резвы ноги.
Спущал коня во чисто поле,
А сам выстал во сырой дуб.
Видит: едет богатырь выше лесу стоячаго,
Головой упирает под облаку ходячую,
На плечах несет хрустальный ларец.
Приехал богатырь к сыру дубу,
Снял с плеч хрустальный ларец,
Отмыкал ларец золотым ключем:
Выходит отголь жена богатырская,
Такой красавицы на белом свете
Не видано и не слыхано.

. . . .

Как вышла из того ларца, собрала на стол,
Полагала скатерти браныя,
Ставила на стол евствушки сахарния,
Вынимала из ларца питьица медвяныя.
Пообедал Святогор богатырь
И пошел с женой в шатер прохлаждатися,
В разные забавы заниматися.

Пока он спит, его красавица-жена высмотрела на дубу Илью Муромца, приглашает его сойти и сотворить с нею любовь; коли не послушается ее, она разбудит мужа, наклеплет на Илью, что он ее насильно «в грех ввел». Он принужден покориться, как братья цари арабской сказки; красавица посадила его «к мужу в глубок карман», и конь Святогора является потом обличителем, как Бодисатва буддистской джатаки:

Опережь я возил богатыря да жену богатырскую,
А нонь везу жену богатырскую и двух богатырей.

Положение существенно такое же, как в сказке Тысячи одной ночи: та же сцена под деревом, то же грандиозное впечатление Святогора демона исполина, которое в других евро-

пейских пересказах забыто или затушевано; вместо двух зрителей — один, Илья Муромец, что, может быть, и не новая черта,
XXVI а подробность, удержавшаяся из ка|кой-нибудь разновидности восточного сказания, перешедшего на Запад не в одной, а в нескольких версиях.

Мы сказали, что этот переход мог совершиться в XIII веке, если не ранее. У Генриха Мейссенского, известного под именем Фрауенлоба (ок. 1253—1318), наша повесть уже низошла до бесцветных очертаний, назначенных служить рамкой нравоучению. Вот начало относящегося сюда шпруха: «Я сидел на дереве и видел удивительные вещи: пришел туда человек, несший женщину в роскошном ларце. Он отпер его и велел ей подсесть к себе, схватил за подол, склонил голову на ее лоно. Старик заснул; тогда пришел ее приятель и причинил старику ущерб — в его жене: юноша свел ее с ума. Она скралась от старика и пошла к юноше: неразумие правило ею, отчего ее честь пошла на склон. Когда исполнилось ее желание, она встала, отошла оттуда и, снова подойдя, подсела к старику».

«Мои ноги понесли меня в прекрасное тенистое место: я пошел к одной липе, мне навстречу, выступая в траве, явилась величественная царица; в ее венце светился ярко драгоценный камень. Ее улыбка пролила сладость в тайник моего простодушного сердца. Она сказала: Видел ты женщину, запертую в ларце? Их не усторожить мужчине, когда даже запертая женщина могла совершить такой вероломный поступок?» — Эта царица — аллегория чести: Vrau Êre, кончающая наставлением поэту: гнушаться нечестных жен, почитать чистых и целомудренных.

В XIII веке тот же мотив, обесцвеченный Фрауенлобом, знаком был в Италии с реальными подробностями новеллы, на этот раз почти целиком воспроизводившей вводную повесть Тысячи одной ночи. Новелла эта не сохранилась в подлиннике, но его можно приблизительно восстановить из рассказа Серкамби (XIV века) и одного эпизода из «Неистового Роланда» Ариосто.* Сходства и отличия того и другого рассказов не таковы, чтобы позволено было говорить о зависимости более позднего от более раннего: оба восходят к одному оригиналу, в котором одно из действующих лиц уже носило имя Астульфа, и являлся демон, обманутый женой; заменив его простым смертным, Серкамби допустил ту несообразность, что обыкновенный человек, по побуждениям ревности, таскает на себе свою жену в ларце,

а герои сказки при виде его прячутся в лесу, как будто под влиянием страха.

Вот рассказ Серкамби: В Неаполе, при дворе Манфреда, жил рыцарь Астульф; у него красавица жена. Он верит в ее любовь, а она сошлась с конюхом. Убедившись в этом воочию, Астульф покидает ее, говоря, что вернется к ней не ранее, как услышит о ней что-либо способное искупить совершенный ею проступок. Ман|фред допрашивает его о причине его грусти, XXVII
но ничего не добился. Несколько месяцев спустя Астульф видит из окна своей комнаты во дворце какого-то урода, который, подойдя к покоям королевы, принялся костылем стучать в дверь. Когда, после некоторого времени, дверь отворила сама королева, урод ударил ее в грудь за то, что замешкалась; а она стала извиняться и, тут же отдавшись ему, угостила его и отпустила. Чужое несчастье подействовало на Астульфа успокоительно, к нему вернулось хорошее расположение духа, он стал принимать участие в увеселениях, и это снова обратило внимание Манфреда. По его настоятельной просьбе Астульф открывает ему его стыд и дает возможность быть его свидетелем. Тогда король решается вместе с Астульфом пойти бродить по свету, никем не знаемые, пока какое-нибудь приключение не побудит их вернуться домой. Однажды в июне, на дороге между Сан-Миньято и Луккой, они уселись отдохнуть под деревом, как увидели человека, нагруженного тяжелым ящиком. Спрятавшись в лесу, они наблюдают за ним: остановившись под деревом, он свалил сундук, отпер его ключом и оттуда показалась красавица, которую тот человек заставил подсесть к себе. Поев и попив с нею, он положил голову ей на колени и заснул. — Следует такая же сцена, как и в Сказке Тысячи одной ночи и с теми же подробностями; как и там, путники успокаиваются сознанием, что женщины не уберечь, и возвращаются домой с намерением поучить немного своих жен.

В «Неистовом Роланде» (п. XXVIII) действующие лица: лонгобардский король Астульф и Джокондо; первый, гордящийся своей красотой, узнает, что в Риме есть другой, такой же красавец, Джокондо, и приглашает его в Павию: он хочет посмотреть на него и посравнить с собою. Джокондо едет, оставив любящую жену в слезах; вернувшись случайно с пути, чтобы захватить забытый крестик, подарок жены, он застает ее в объятиях другого — и удаляется, не разбудив виновных. Когда он

явился к Астульфу, его красота спала: так подействовало на него горе, но он снова расцвел, когда заглянув в скважину одного покоя, увидел королеву в tête-a-tête с противным карлом. Как братья арабской сказки, Астульф и Джокондо идут странствовать; эпизод с демоном заменен другим, также раскрывающим тщету оберега женщины, но более тривиальным: как и обманутые мужья Ариосто решаются итти по свету не затем, чтобы забыться, а чтобы заставить других мужей испытать, что они пережили сами.

Любопытно сходство этой новеллы Ариосто с одной недавно записанной мадьярской сказкой;[1] сходство, объясняемое общ-
XXVIII ностью не|известного нам восточного источника, к которому восходил, вероятно, и оригинал Серкамби.* Как и у Ариосто, одно из действующих лиц — замечательный красавец; королева, увидев его портрет, желает поглядеть на него, и король посылает за ним. Он идет и, как Джокондо, возвращается с пути, ибо забыл свой молитвенник: то же нежданное откровение дома, губительно действующее на его красу. Что следует далее, ближе к рассказу Тысячи одной ночи: там Шахземан, здесь красавец видит из окна своей комнаты неверность королевы, и как в арабской сказке, так и здесь любовником является негр. Эпизод с демоном преобразился. Плутая по свету, король и красавец встречают крестьянина с женой, работающих в поле: она шла за плугом, муж возле, изнывая под бременем тяжелого не по силам ящика. Что в нем такое? спрашивают путники: женщина молчит, но когда муж готовится открыть ящик, она не выдержала: Здесь все, что у меня самого дорогого на свете! Это был ее любовник, который так о себе и заявил.

Так странно исказился древний рассказ о ревнивом и обманутом демоне. Искажался постепенно; не только демон заменен был простым смертным (как у Фрауенлоба и Серкамби), но вместо жены в ларце очутился ее любовник. Может быть, впрочем, и эта черта не поздняя обмолвка: вспомним, что в буддийской джатаке ларец вмещал в себя и жену ракшаса и привлеченного ею гения.

Мы проследили судьбу одной восточной повести от древних источников, еще не успевших влиться в русло Сказок Тысячи

---

[1] Revue des traditions populaires, IV, 1889, стр. 44 сл.: Louis Katona, Le bel homme trompé par sa femme. Conte hongrois.

одной ночи, до их европейских литературных и народных отражений. Те же формы и очертания поочередно служили выражением фаталистической идеи — и средневекового ригоризма, беззастенчивой шутки и игривой фантазии Ариосто, которой так под стать восточные мотивы. В его Неистовом Роланде та же широко раскидывающаяся декорация, то же обилие красок и невероятных приключений, феи и волшебники и роковая сила любви; но в этой фантасмагории, расплывающейся к окраинам, есть твердое зерно, которого нет в Сказках Тысячи одной ночи: мир личности, отзвуки рыцарства, идеалы чести и подвига; не только impeto d'amore, но и disio di laude (XXV, I);* элемент действия и веселой энергии, невольно охватывающей читателя. Иначе в Сказках: нет действия, а есть события, вместо энергии — движение, безотчетно и медленно развертывающееся, как сонная линия каравана, далеко замирающая в степи. В этом впечатлении есть своего рода поэзия — и перевод Галлана дает о ней понятие.

КОММЕНТАРИИ

Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса

Статья «Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса» написана в виде рецензии на четыре сборника итальянских (и тирольских) сказок, изданных годом и двумя раньше. Веселовский и до того, и после откликался на подобные издания, следя за ними с живым интересом и сочувствием. Таковы его рецензии об испанских сказках (1859), индийских (1876), румынских (1883), юго-славянских (1884), французских (1887). В отличие от этих небольших и непосредственных рецензий, статья написана только «по поводу» появления этих сборников, как оговорено в ее подзаголовке. Самой рецензии уделены в ней только 4-я и отчасти 2-я главы, но и в них непосредственному рецензированию новых сказок отведена едва ли одна страница. Большая же часть статьи посвящена смежным или более общим вопросам, чем и объясняется заглавие, данное ей Веселовским. Значительное место в ней отведено рецензии на статьи В. В. Стасова, появившиеся в том же 1868 г. в первых четырех книжках «Вестника Европы». Этот несколько необычный, сложный характер статьи и некоторые особенности ее изложения объясняются той обстановкой, в которой Веселовский ее писал.

Статья написана (или дописана) в Карлсруэ (Баден), куда Веселовский поехал в качестве домашнего учителя к сыну вел. кн. Марии Николаевны (от второго брака ее с гр. Строгановым). Это место он принял из чисто денежных соображений, в виду необходимости возвратиться осенью в Россию — после почти девятилетнего пребывания за границей, преимущественно в Италии — для печатания и защиты диссертации. В качестве последней он собирался представить русское издание своего исследования «Вилла Альберти», только что вышедшего по-итальянски в Болонье.

Со времени своего отъезда за границу в 1859 г. Веселовский выступил в русской печати только со статьей о Данте в «Вестнике Европы», 1866 (в связи с Дантовским юбилеем), очерками о современной Италии в журнале «Русский Вестник», 1861, и в газете «С. Петербургские Ведомости», 1863—1867. Естественно, что теперь, собираясь возвратиться в Россию и выступить кандидатом на занятие кафедры в Московском университете, он пользуется случаем высказаться по существу вопросов, по которым за годы своей работы за границей он накопил много материала и личных наблюдений. Это своего рода отчет Веселовского о положении на этих участках науки, в некоторых отношениях близкий тем отчетам, которые он представлял в качестве командированного за границу (аспиранта) в 1863—1864 гг.; в них он также высказывал свои замечания и сомнения по различным принципиальным и методологическим вопросам истории литературы и кое-какие из них он даже повторяет здесь.

Но в данном случае ситуация для Веселовского была довольно сложной.

Как ученик Леонтьева и Буслаева Веселовский воспитан был на основе гриммовской школы, однако эти основы он воспринял через призму следующего поколения и собственной эпохи.

Братья Гриммы были порождением немецкого романтизма. На смену классицизму с его рассудочным мировоззрением, которое ставило себе образцом идеализированный «мир красоты и разума» античной эпохи, возникает тяготение к национальному, преклонение перед народностью, восторженный интерес к национальной старине. Не античность, а средневековье и Восток становятся образцом. Впервые узнанные тогда религиозные книги древней Индии и Персии, Веды и Зенд-Авеста, с их сложными и темными мифами казались откровением какой-то архаической эпохи, когда люди были еще непосредственно близки к природе и космосу. Это древнее наследие мифа еще хранится в народном предании, и в нем-то и коренятся исконные основы национального сознания; культура медленно зреет в глубине народной души, вырастая из этих древних зерен, и ученый — сын своего народа — должен проникнуться этим прошлым, чтобы развить своеобразный дар прозрения этих «изначальных элементов».

Эти романтические идеи были порождены реакцией против революционных тенденций буржуазного Просвещения XVIII века. Но кое-что из этих идей имело прогрессивное значение для своего времени: понятие народности как верховного принципа и истинного создателя и хранителя культуры; понятие истории как закономерного социального процесса; идея сродства поэзии и языка, который является первичным творчеством и хранит на себе следы первобытной образности мифа. Эти идеи были развиты в стройную научную систему школой братьев Гриммов. Огромную роль в этом сыграло установление историческй близости языков новоевропейских с греческим, латинским и санскритским (языком древней Индии, впервые узнанным), причем последний как древнейший был сочтен за прямого предка всех прочих, а это естественно связывалось с общим происхождением европейских народов из Индии. Так создалась сравнительная грамматика индоевропейских языков, стройность и закономерность которой производила сильнейшее впечатление. Сходство языков этой группы она объясняла гипотезой „праязыка“, на котором будто бы говорили предполагаемые «общие предки» современных индоевропейских народов, и даже пыталась путем сопоставления значений родственных слов в различных языках восходить к древнейшему смыслу общих корней, воссоздавая по ним мировоззрение и культуру «пранарода». На этих основах была сделана дальнейшая попытка построить сравнительное изучение народных представлений и обычаев, древних верований и обрядов, мифологических, сказочных и эпических сюжетов и образов различных народов и объяснить сходство между ними единством происхождения: они будто бы сохранены преданием от времен неразделенного еще «пранарода». Языкознание помогало установить сродство мифологических имен и общность древней символики языка. Та же символика открывалась в обрядности культа, права и общежития, в народном творчестве, в древнем предании.

Фольклор непосредственно сближался с древней поэзией, с первородным мифом. Так становились возможными «сравнительное право», «сравнительная мифология», «сравнительное суеверие».

Гипотеза „праязыка“ сохранилась в буржуазной лингвистике до наших дней (принципиальная ее несостоятельность была отчетливо показана в трудах акад. Н. Я. Марра). В области же мифологии и фольклора романтические концепции были разрушены на Западе уже позитивистской критикой 1860—1870 годов.

Братья Гриммы были воспитаны на строгой филологической критике и владели всеми приемами антикварного исследования того времени. Они положили начало собиранию и изданию народных сказок, песен, заговоров, обычаев, суеверий и легенд как из живого предания, так и из всевозможных памятников литературы и письменности. Работы их создали целый круг сравнительных дисциплин. Открытие новых областей изучения, эффективность сравнительного метода, масса нового материала, — все это создало эпоху, и влияние гриммовской школы не замедлило сказаться в русской науке.

Наибольшая роль в этом принадлежала Буслаеву. Он усвоил от немецкой романтической школы не только ее ведущие идеи, ее методы и даже темы, но и самый дух ее — идеализацию национального прошлого, романтическое „народничество“. Вместе с тем, подобно своим вдохновителям, он обладал широким культурным охватом, был основателем истории русского языка, знатоком древней письменности, отличным филологом. Естественно, что его влияние должно было быть очень крупным. Но Веселовский был человеком новой эпохи и другого склада — типичным «позитивистом шестидесятых годов». Пребывание его в университете совпало со смертью Николая I, с разгромом Севастополя и с началом «эпохи реформ». Общественная атмосфера резко изменилась. Националистическое упованье на стихийные силы народа, исходящие из глубины веков, сменились критическим отношением, философские умозрения — позитивными основами науки. Влияние идей Бокля, Дарвина, Спенсера, Тэна было огромно. Сам Веселовский не имел склонности к теоретизированию, к «глубокомысленным» символическим толкованиям. Его трезвый, фактический ум требовал эмпирического построения знания, основанного на «наведении» (индукции) — принципе научного обобщения из частных наблюдений, ставшем популярным к этому времени благодаря успехам приложения его в опытных науках и влиянию новой системы логики Дж. Ст. Милля, в которой он положен в основу, в противоположность традиционной рационалистической или умозрительной логике Аристотеля и немецкой идеалистической философии.

Конкретные факты работы над осязаемым материалом, эмпирическое разыскание — вот что его влекло и пленяло. В занятиях у Буслаева, как он сам вспоминал впоследствии, его увлекала больше всего «работа, творившаяся почти на глазах, орудовавшая мелочами», извлекавшая неожиданные данные из разных памятников древней письменности. Подобная работа осталась навсегда центральной в научном творчестве Веселовского. Он признавал также решающим для себя влияние книги Денлопа-Либрехта, диссертации Пыпина о русских древних повестях, и работ Бенфея. Книга Денлопа в переводе и с дополнениями

Либрехта вышла в 1851 г., работа Пыпина «Очерки литературной истории старинных русских повестей и сказок» — в 1857 г., издание Панчатантры Бенфея с обширным исследованием — в 1859 г. Эти исследования доказывали вполне конкретно многочисленные факты литературного обмена в средние века, факты зависимости многих народных воззрений и мотивов от христианских легенд и вообще от письменности и книги, а также заимствования ряда сюжетов с Востока. Прослеживание этих заимствований и зависимостей будет впоследствии занимать основное место в работах Веселовского. С другой стороны, Веселовский еще в университете живо воспринял исследование Бокля о влиянии географических условий на историю, культуру и характер народов, шедшее вразрез с романтической идеей развития из заложенных в древности основ.

Наконец, надо предположить, что очень важную роль в образовании интересов Веселовского сыграл проф. Кудрявцев, которому, по его собственному признанию, он «весь отдался» в первые годы студенчества и лекции которого по истории Италии «были для него откровением». Несомненно, что именно лекции Кудрявцева предопределили живой интерес Веселовского к конкретной исторической судьбе Италии, в котором сложился наиболее ярко и полно общественный подход его к литературным явлениям. Уже в первом своем отчете из-за границы он заявлял, что «времена риторик и пиитик [т. е. чисто стилистического, словесного понимания литературы] прошли безвозвратно. Чтобы понять „цвет жизни“, т. е. поэзию, надо, я думаю, выйти от изучения самой жизни; чтобы ощутить запах почвы, надо стоять на этой почве». История литературы для Веселовского — неразрывная часть истории культуры, истории вообще. «Историю провансальской поэзии нельзя ограничивать биографиями трубадуров, да сирвентезами Бертрана де Борн... Биографии трубадуров поведут к рыцарству, к жизни замков и судьбе женщины в средние века. На мрачном фоне крестовых походов яснее выскажется значение любовной песни. А сирвентезы заставят говорить об альбигойцах и их непоэтической литературе». Нельзя не отметить здесь отнюдь не романтических отношений Веселовского к Средним векам — прогрессивная, социально-обличительная тенденция здесь совершенно очевидна: «Пока историческая и бытовая сторона будет только приложением, Beiwerk литературных разысканий, до тех пор история литературы останется тем же, чем была до сих пор — библиографическим сборником, историческим экскурсом, трактатом о странствованиях сказаний или политической проповедью. До тех пор история литературы существовать не будет. Историк литературы должен быть вместе и историком быта. Скажите мне, как народ жил, и я скажу, как он писал. История литературы в том смысле, в каком я ее понимаю, возможна только социальная». И тут же он приходит к убеждению, что «у нас в России подобного рода разработка литературы истории, кажется, невозможна» (ЖМНП, т. 117, стр. 155, 156, 157).

Те же мысли высказывал Веселовский и в своей вступительной лекции о задачах истории литературы в 1870 г.

«Уменье вдумчиво изучать известную культурную среду, раскрывать сложный процесс ее нарождения и воссоздания ее в картинах, полных жизни и движения», которое считает «одной из наиболее сильных сторон

гения Веселовского» его ближайший ученик, проф. Ф. А. Браун, вероятно пробуждено было в нем именно Кудрявцевым, «профессором-художником, увлекавшим своих слушателей живостью культурно-исторических картин и глубоким историческим анализом», по отзыву Брауна. И поэтому не случайно вышло, что хотя Веселовский и перешел затем к Леонтьеву и Буслаеву и отправился за границу учеником последнего, он не нашел удовлетворения в Германии и вскоре перебрался в Италию, где и прижился настолько крепко, что вплоть до своей второй (докторской) диссертации в 1872 г. был скорее итальянским, чем русским ученым. Можно думать, что именно Италия, которую он застал в упоении порывом к освобождению и объединению, сыграла огромную роль в становлении общественно-исторического сознания Веселовского. В прямую противоположность романтикам, видевшим в историческом процессе только развитие исконных начал, он ощутил творческий (мы бы сказали «революционный») момент в истории. Существующее не сводится к прошлому и не является органическим ростом, подобно зерну, развивающемуся в растение. В том же отчете 1863 г. он смело заявляет: «Мы почти готовы принять, что история только и движется вперед помощью таких неожиданных толчков, которых необходимость не лежит в последовательном развитии изолированного организма. История состоит из Vermittelung der Gegensätze, потому что состоит в борьбе. История не есть физика». Эта активная тенденция в понимании исторического процесса вряд ли была философски продуманной концепцией. Веселовского трудно назвать гегельянцем, а тем более марксистом; скорее это была тенденция эпохи, с которой наиболее созвучно в те годы было его личное миропонимание. В Италии 1860-х годов Веселовский в особенности сильно должен был ощущать энергичное биение новой жизни и живой поступательный темп ведущего ее времени. В этом отношении очень показательны настроения, которыми окрашены его первые итальянские впечатления и которые показались бы кощунственными подлинному романтику вроде Бахофена. Веселовский же был совершенно лишен романтического пафоса прошлого.

Вместе с тем, Веселовский оказался очевидцем и как бы соучастником национально-освободительного движения в Италии, и может быть эти непосредственные ощущения помогли крепко сложиться в нем убеждению, что иторическая народность с ее культурой и творчеством представляет собой не нечто, искони заданное и предопределенное, а «комплекс» влияний, веяний и скрещений, который открывается исследователю «не в точке отправления, а в результате исторического прогресса». «Общая история, основанная на общих интересах — вот что составляет народность», говорит он в другом месте.

Отход Веселовского от гриммовско-буслаевской школы определялся еще тем, что молодой ученый не был лингвистом-компаративистом. Сравнительная грамматика представлялась ему слишком формальной наукой (впоследствии он сравнивал ее с «шагистикой» николаевской военщины). Правда, он уважал ее и видел в ней мощное орудие для реконструкции древнего мировоззрения и культуры. В своем заграничном отчете 1864 г. он прямо высказывает мысль, что «для первых глав своей истории

цивилизации Бокль был бы теперь в состоянии воспользоваться некоторыми результатами сравнительного языкознания, что доказывают труды Куна, Пикте и другие для характеристики первобытной культуры». А без этой основы — методологической и по существу — сравнительная мифология представлялась ему слишком гипотетичной, малодоказатель ной, недостаточно содержательной. Между тем, работа в Италии отводила его в другую сторону.

Повидимому, первоначально Веселовский с увлечением рылся в старинных итальянских рукописях, по-буслаевски выискивая и собирая рассеянные в них элементы фольклора. Но мало-помалу в нем совершился большой поворот. Вместо того чтобы вести его назад, к своим мифологическим первоисточникам, этот материал увлекает его вперед — к прослеживанию его следов и отголосков в литературе, в народной книге (повести), в поэзии, в новелле, а затем, по мере углубления в литературу, — и к изучению литературного развития, пошедшего от этих фольклорных основ. Вероятно это произошло не без влияния той среды, с которой Веселовский сблизился в Италии: итальянских ученых д'Анконы, Асколи, Компаретти и др.

Первая серьезная работа Веселовского посвящена сказочному мотиву гонимой красавицы, и он отдал в ней дань уважения своему учителю, указав мифологическое зерно сюжета. И Буслаев в своей рецензии не преминул отметить это, и даже поздравил молодого ученого с тем, что ему «выпала счастливая доля познакомить итальянских исследователей литературы с тем сравнительно-историческим методом, который так блистательно разрабатывается в Германии по следам братьев Гриммов и начинает уже оказывать свою силу и во Франции, но который до сих пор оставался в Италии неизвестен». В последнем отношени Буслаев был, повидимому, неправ.

На самом деле эта работа Веселовского примыкает непосредственно к работам итальянского ученого д'Анконы (вероятно даже написана по его побуждению и издана при его содействии) и состоит в издании нового текста новеллы и прослеживании вариантов ее сюжета. Мифологическое истолкование играет в ней самую последнюю роль и производит впечатление формальной ссылки, которую Веселовский считал своим долгом сделать. Либрехт в обстоятельной рецензии на эту книжку об этом моменте не упоминает.

Вторая же большая работа, которую Веселовский издал на итальянском языке в 1867—1868 гг. и которую собирался защитить в Москве в качестве магистерской диссертации, была совершенно другого рода, и заключалась в издании разысканного Веселовским итальянского романа XV в., филологическом и историко-литературном исследовании о нем, и широком историко-культурном очерке жизни Италии этого периода. При этом знаменательно, что именно последняя сторона занимает здесь первое место и ставится основной задачей исследования, как ее формулирует предисловие. Оно открывает собой, таким образом, совсем другую линию научных интересов Веселовского, которым он останется верен до конца своих дней — линию изучения литературной среды Италии в ее культурном окружении. Эта линия, несомненно, стоит под знаком влияния Кудрявцева.

Отдел посвященный вставным новеллам романа, является продолжением работы о повести о царевне дакийской и построен в новом плане. Никакой попытки мифологического истолкования здесь уже не дается.

Можно думать, что собираясь возвратиться в Москву с этой работой, Веселовский счел нужным предварительно отчитаться в том комплексе вопросов и идей, которые принадлежали к основному плану работ и убеждений Буслаева и его школы и были естественно программой, с которой он отправил своего ученика за границу. Между тем, Веселовский в течение девяти лет уже развивался самостоятельно и теперь впервые возвращался к этому комплексу. Вполне понятно, что, высказываясь здесь по-русски перед своими учителями и в этом первоначальном плане идей, он невольно воскрешал в себе их круг мысли и терминологию. Как отмечал определенно Веселовский впоследствии, эта статья стоит еще на платформе гриммовско-буслаевской школы. После неудачи с профессурой в Москве и перехода в Петербургский университет, он решительно идет новым путем. Таким образом в этой статье Веселовский в первый и последний раз высказался по существу этого круга вопросов. Подобную же двойственность можно предполагать и в отношении Веселовского к статьям Стасова о происхождении русских былин, которые вызвали резко отрицательное отношение в русском ученом и литературном мире. Взгляды Стасова были близки Веселовскому по своим тенденциям; они развивали гипотезы Либрехта и Бенфея о буддийских и индийских источниках наших былин, — но методологические приемы Стасова не удовлетворяли Веселовского, и это позволило ему присоединиться к его противникам. Эта двойственность в том и другом случае смягчается тем, что статья поставлена под скромное заглавие «заметок и сомнений».

Присоединение к рецензии о сборниках итальянских сказок отзыва о взглядах Стасова на происхождение русских былин требовало расширения охвата статьи и принципиального ее углубления, и Веселовский объединяет сказку (и смежные с ней жанры легенды и новеллы) и былину общими понятиями средневекового эпоса. Этот термин кажется теперь не совсем подходящим, так как обычно употребляется в значении героической поэмы, тогда как сказка относится к фольклору, а новелла к художественной прозе. Но в то время, когда в господствующей системе взглядов и сказка и былина признавались непосредственным продолжением мифотворчества, принадлежащим еще в основе своей к безыскусственной поэзии, это употребление было вполне законно. С другой стороны, прибавление к нему прилагательного «средневековый» вводило ту и другую категорию жанра в рамки конкретной исторической эпохи, ставило их на плоскость реальных литературных отношений. В самом же изложении Веселовский стоит вполне на платформе мифологической школы, трактуя и сказку и былину как два уклона непосредственного развития древнего мифа. Таким образом статья занимает значительное место в творческой биографии Веселовского, тем более, что в ней он в первый и последний раз высказывается в этом плане с такой широтой охвата.

Разница в подходе Веселовского к новым публикациям сказок в рецензии 1859 г. и в нашей весьма значительна и отчетливо показывает рост его научного сознания за разделяющие их девять лет. В рецензии на «Zeit-

schrift für Deutsches Altertum» (1859), касаясь испанских сказок, он подходил к ним только как к новому материалу для сравнительного изучения суеверия. Как явление художественной словесности, как поэтический жанр, как специфическая схема сюжета и форма повествования сказка для него не существует. Не интересуют его также и вопросы бытования сказки, обстановки сказывания, передачи ее от поколения в поколение и из среды в среду и изменений ее в процессе этого бытования. Нет у него еще и никакой заботы о тексте сказок, об их документации. Он сам оговаривался, впрочем, что «по поводу набросаны эти заметки». Сказка интересовала его лишь «отголосками, которые сложили в ней миф и сага» и которые удается обнаружить и возвести к тому или другому кругу древних представлений, в котором они и получают свое объяснение.

Так, по поводу сказочного мотива об убийстве брата или сестры, разоблаченном дудкой или гуслями из кости убитого, или из камыша или ветки дерева с его могилы, Веселовский замечает, что наличие его в испанских, германских и славянских сказках и поверьях «коренится в одном из религиозных представлений отжившего язычества». Ссылаясь на сказанья о создании первых людей из растений и о людях, обращенных в деревья, и на глубоко-пантеистический взгляд древнего человека на мир и мировое устройство, — «одна общая тайная сила бытия, одна цельная жизнь жила и двигалась во всем создании вокруг него; каждое явление, каждый предмет был только иным словом этой жизни — и начала человеческого рода соедянялись с мыслью о таинственном росте — и наоборот, подобие людской жизни чаялось под корой деревьев», — а также на то, что «в позднейшую мифологическую эпоху создался целый круг лесных божеств, которых судьба тесно связана с судьбой дерева», Веселовский высказывал мысль, что «на переходе от первой группы поверий ко второй, между человеком-растением и растением, живущим человеческой жизнью, стоит ряд поэтических саг о превращениях, метаморфозы Овидия и наши могильные сказки». Тут же он дает примеры истолкования отдельных сказочных деталей, сопоставляя их друг с другом и с параллелями суеверия по методу сравнительной мифологии.

Но за годы своего пребывания в Италии Веселовский приучился подходить к фольклорному материалу трезвее, конкретнее, документальнее. Правда, и в нашей статье он начинает с того, что приветствует записи итальянских сказок как вклад в область «народного мифа» и «сравнительного суеверия». Но, конечно, он здесь хочет говорить буслаевским языком, исходя из буслаевского круга мысли. Правда и то, что вся первая глава статьи посвящена итальянскому суеверию. Но понятно, что он хотел реализовать накопленный им суеверный материал и вместе с тем отчитаться в прежнем, буслаевском плане своих занятий. С другой стороны, он считал необходимым отмежеваться от этого последнего — еще очень осторожно и почтительно — не столько принципиально, сколько с методической точки зрения подвергая сомнениям и замечаниям притязания мифологии к фольклору.

В это время особенно остро противостоят друг другу гипотезы исконного родства «народных мифов», сохранившегося в порядке примата и исторического единства «фольклора», сложившегося в порядке культурного

общения. Уже в своем аспирантском отчете 1864 г. Веселовский задумывался над этим спором и искал примирения обоих принципов в ограничении домогательств того и другого. «Как прежде (в доромантическом подходе) была манера говорить о заимствовании, когда речь шла о сходстве двух повестей, так теперь приучались указывать на общее всем нам отечество в Азии, откуда мы вынесли язык, обычаи и поверья. Быть может, эти указания заходят даже слишком далеко, употребляются во зло, под влиянием слепой любви к народной литературе». И Веселовский проницательно усматривает в этих злоупотреблениях проявление национального самолюбия, присущего романтизму. «Заимствование, видите ли, оскорбительно, наследство же не оскорбительно». Между тем, в своем стремлении возвести все содержание фольклора к первоначальному мифу последователи мифологической школы доходят до нелепости, доказывая, что даже отдельные подробности сохранялись преемственно от древнейшей поры «среди величайших опустошений, среди бог знает скольких переселений». Между тем, по мнению Веселовского, «даже и в языке слишком мало обращали внимания на то, что одинаковый дар наблюдения, обращенный на те же предметы, мог самостоятельно найти сходные выражения для внутренних впечатлений». И в конце концов, ни принцип преемственности, ни принцип заимствования не покрывают процесса развития и творчества и взаимно связаны между собой. «Если при вечном сходстве отправляться от такого предполагаемого доисторического сродства, то не было бы закона внутреннего развития, и никакой народ, ни один человек не мог бы сделать шагу, не заимствуя».

В комментируемой нами статье Веселовский, развивая те же мысли, выдвигает еще и новый принцип «пластической силы творчества образов», благодаря которой «мифологический процесс» творится во все времена и в сходных условиях создает и сходные формы. Этот повторяющийся акт мифотворчества Веселовский называет «мифическим воспроизведением». Но на ряде примеров средневекового фольклора он показывает, что последний весьма часто при вполне языческой форме и назначении обнаруживает чисто христианское содержание — это типично для «двоеверия» этой эпохи. Таким образом он не отрицает мифической основы средневекового фольклора по форме и назначению. Но он сомневается в законности возведения его к мифическим основам по содержанию.

Отсюда методологический вывод — объяснять то или другое фольклорное явление прежде всего из его времени и из среды, в которой оно проявляется, и только тогда раздвигать границы сравнения, когда ближайшие участки оказываются недостаточными для его понимания. Обращаться же к гипотезе древнего мифа позволительно только в тех случаях, когда всякая возможность понимания текста (или иного содержания) из обстановки его бытования будет исключена. Можно думать, что в этой методологической позиции Веселовский примыкает к точке зрения Моммзена, который проявил ее и своей полемике с одним из даровитейших последователей гриммовской школы, Бахофеном. Через десять лет, в отзыве на издание статей Либрехта, он цитирует в упрек ему именно Моммзена: «Взгляд, скользящий поверх народных особенностей, легко туманится, и предается забвению основа исторической критики — что

всякое историческое явление необходимо исследовать и объяснить прежде всего в границах народности, которой оно принадлежит, и лишь результат подобного исследования может дать почву для исследования явлений, общих многим народностям». Тот же метод терпеливого изучения и обобщения фактов последовательно расширяемого поля исследования Веселовский обстоятельно изложил в своей вступительной лекции в 1870 г. И еще в предисловии к своей докторской диссертации о Соломоне и Китоврасе он повторил ту же примирительную формулу. «Эти книги («Мифология» Гримма и предисловие Бенфея к «Панчатантре») не исключают друг друга, как не исключают (друг друга) и оба направления (исконного родства и заимствования); они даже необходимо восполняют друг друга, должны итти рука об руку, — только так, что попытка мифологической экзегезы должна начинаться, когда уже кончены все счеты с историей». «Будущая сравнительная мифология, — писал он позже, — еще не определилась как наука и не выяснила ни свойств своего материала, ни собственных приемов исследований». Таким образом путь к построению научной мифологии представляется Веселовскому еще очень далеким и он лежал, казалось ему, через привлечение конкретного материала и проработку его в конкретных историко-литературных связях и отношениях. Такова позиция Веселовского, в данной статье лишь намеченная.

Эта позиция оправдывает и новое отношение Веселовского к сказке. Сказка, именно итальянская сказка, является теперь для него специфическим и собственным материалом и проблемой. Он радуется новым вариантам сказочных сюжетов, которыми сам занимался; еще более — тем, которые он угадывал в основе новелл, но не мог найти в итальянском фольклоре. К этому, пожалуй, примешивалось в нем и некоторое чувство досады. Он естественно разделял чувства, которыми его итальянские друзья и вся страна еще были полны после недавнего освобождения от австрийской зависимости, и он, конечно, предпочел бы видеть эти сказки собранными самими итальянцами, а уж никак не австрийцами. Тем более, что издатель тирольских сказок — материала пестрого и спорного в национальном отношении — смело объявлял их вкладом в немецкое предание «родной страны» Тироля и проявлял старание показать во что бы то ни стало немецкие основы итальянской сказки. Это шовинистически-недобросовестное отношение немецкого фольклориста Веселовский резко порицает. В своих фактических упреках ему Веселовский высказывает здесь методологические требования, в которых тогда — да и много лет спустя — лишь очень немногие фольклористы отдавали себе отчет, а именно записывать сказку так, как она произносится, полностью, и с сохранением особенностей того говора, на котором она рассказана.

Веселовскому теперь дорога специфичность, собственная историческая судьба итальянской сказки. Он уяснил себе особенности общественно-исторической обстановки ее бытования и развития, прослеживает ее географическое распространение и связи с литературными жанрами, влиявшими на нее или развившимися из нее. Сопоставляя между собой варианты итальянских сказок и сличая их с соответствующими параллелями в итальянском суеверии, с одной стороны, и в итальянской новелле, с дру-

гой, он обращает внимание на новые, прогрессивные моменты в их идеологическом и стилистическом содержании в связи с изменениями общественного уклада жизни на переходе от средневековья к новому времени. Это наиболее конкретная, наиболее прогрессивная часть статьи, опирающаяся на личный исследовательский опыт Веселовского и на его собственное живое ощущение Италии.

Напротив, в своей критике работы Стасова Веселовский опять проявляет двойственность, «двоеверие», характерное для этой статьи вообще. Доказывая восточное происхождение наших былин и не находя цельных и связных прообразов былинным мотивам в восточных сюжетах, Стасов нередко довольствуется суммарным сопоставлением их с подробностями, извлеченными из различных комплексов; Веселовский резко возражает против подобных сопоставлений, как он возражал и против сопоставления фольклорных подробностей с деталями древнего мифа, с точки зрения своей научной методологии.

Принципиально же он оспаривает понимание Стасовым восточных основ русской былины как более древнего слоя, чем общеевропейский фонд предания; на самом деле эти восточные основы являются, по его мнению, довольно поздними, вполне историческими, и Стасов вульгаризует восточную гипотезу Либрехта и Бенфея. Наконец, он возражает против отрицания Стасовым национально-русского характера былин. Однако он делает это не только с точки зрения прогрессивного понимания народности, которое, может быть, еще не достаточно отчетливо формулировалось в его сознании, а оставаясь на позициях сравнительной мифологии и рассматривая былину как исторически и локально приуроченную версию древнего мифа. Развивая здесь учение Штейнталя, Гримма и М. Мюллера, он дает стройную и убедительную схему, по существу мало способную служить основой критики народного предания, и эта часть статьи является наименее самостоятельной и личной — за ней не лежит ни собственный исследовательский опыт, ни конкретный материал.

Статья печатается по тексту «Журнала Министерства народного просвещения» за 1868 г., № 140, ноябрь, стр. 281—359. Рукопись, повидимому, не сохранилась, но в архиве Веселовского, хранящемся в ИЛИ Академии Наук СССР, имеется отдельный оттиск статьи с дополнениями карандашом, сделанными автором на стр. 345 оттиска под строкой, на полях, справа от примечания, и продолжаясь на стр. 346 над строкой. В настоящем издании они включены в соответствующее примечание под строкой, в квадратных скобках.

К стр. 1

Об отсутствии интереса к народной сказке и фольклору вообще в Италии Веселовский писал уже за два года до этого в статье «Немцы, итальянцы и славяне в легендах Фриуля»)«СПб. Ведомости», 8, VIII, 1866, № 215, Собр. соч., т. IV, стр. 137), объясняя пренебрежение «к народному рассказу» у итальянцев тем, что «их история была не феодальная, как французская, и не деревенская, как история славянских народов», и что взамен сказки они создали новеллу, «это полнейшее выражение буржуазного городского быта».

«На вопрос одного итальянского ученого, начитавшегося немецких книжек, отчего местные литераторы какого-то уездного городка не позаймутся собранием народных сказок и поверий, ему отвечали, что на такие ребячества им времени тратить не приходится. Если они записывают народные песни, то вовсе не в интересах изучения народной поэзии, как мы ее начинаем понимать, а с узко-риторической [т. е. стилистической] точки зрения, наблюдавшей чистоту языка, отличия элемента стиха и метафоры. Ни того ни другого прозаические пересказы, разумеется, не представляют, как вообще древние формы речи и оборотов дольше и чаще сохраняются под непосредственным оплотом стиха. Понятно поэтому отсутствие в Италии сказочных сборников, вроде сборников Гримма, Афанасьева и т. п.»

К стр. 1

— Адальберт Кун (Kuhn), выдающийся последователь «исторической школы» Гриммов и Савиньи, с 1852 г. издававший (вместе с Шлейхером) «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung» и «Beiträge zur vergleichenden Sprachforschung», игравших ведущую роль в языкознании этой эпохи и очень способствоваших тому, что оно получило решающее значение в вопросах истории религии и мифа и первобытной культуры. Знаменитая работа Куна: Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes (1859) была блестящим образцом мифологического исследования, проведенного во всеоружии сравнительного языкознания того времени в духе «исторической школы». Фольклору посвящена его книга Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westphalen und den angrenzenden Gegenden Norddeutsclands, тт. I—II.

— Фридрих Макс Мюллер (Müller, 1823—1900), знаменитый санскритолог и индианист, с 1850 г. профессор Оксфордского университета, автор ряда общих трудов и специальных исследований по общему и сравнительному языкознанию, мифологии и мировоззрению первобытного человека и древности. Веселовский имеет в виду здесь прежде всего Essays on comparative mythology (1858, переведены в «Летописях русской литературы и древности», V, 1863), явившихся первой попыткой построения «сравнительной мифологии» по методам, аналогичным тем, которые создали впервые научную систему языкознания, а также Chips from a german workshop, которые он цитирует дальше.

— Мишель Бреаль (Bréal 1832—1915), французский лингвист, в то время много занимавшийся и сравнительной мифологией. Как раз в эти годы вышли его работы Hercule et Cacus, étude de mythologie comparée, 1863, и Le mythe d'Oedipe, 1863.

— Повидимому, имеется в виду труд Иоганна Адама Гартунга (Hartung, 1801—1866) «Die Religion und Mythologie der Griechen, 3 ч., 1865—1866), державшегося еще рационалистическо-символистического подхода к истолкованию мифов.

— Веселовский имеет здесь в виду, вероятно, работу Юлиуса Брауна (Braun, 1825—1869), Naturgeschichte der Sage, 1864, в которой систематически развивал теорию (выдвинутую Рётом), что мифы и сказания

всех народов восходят к египетским первоосновам и представляют, по существу, отражение представлений о природе и исторических преданий древних египтян. Эту универсальность и систематичность и подчеркивает, повидимому, не без иронии, Веселовский, называя сочинение Брауна «энциклопедией».

К стр. 2.

— Вильгельм Шварц (F. L. W. Schwartz), последователь «исторической школы», автор трудов: Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum, mit Bezug auf Norddeutschland (1849, 2-е изд. 1862), Der Ursprung der Mythologie, dargestellt in griechischer und deutscher Sage (1860 г.), Die poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen in ihrer Beziehung zur Mythologie. Sonne, Mond und Sterne. Ein Beitrag zur Mythologie und Kulturgeschichte der Urzeit (1864). Предвзятость, которую осуждает в его работах Веселовский, состоит в одностороннем объяснении всех мифологических данных впечатлениями древнего человека от небесных светил и явлений природы.

Э. Л. Рохгольц (Rochholz, 1809—1892), автор исследования: Deutscher Glauben und Brauch im Spiegel der Vorzeit, 1867, на которое Веселовский ссылается дважды далее в своей статье.

— Ср. в следующей статье Веселовского (1870 г.) более определенное выражение скептического отношения к сравнительно-мифологическому изысканию: «Она (сравнительная мифология) еще так недавно завоевала свое пришествие в семью других, сходных с нею, наук известною книгою Куна, блестящими этюдами Макса Мюллера и некоторых его продолжателей. Но на этом все и остановилось. Явились другие продолжатели, работники второй руки, уверовавшие, закрыв глаза, в два-три положения, высказанные учителем, и спешившие приложить их к какой-нибудь специальной задаче, не заботясь о проверке принципов». Можно думать, что уважение к трудам Ад. Куна, Макса Мюллера и М. Бреаля обусловлено главным образом тем, что эти ученые были выдающимися лингвистами.

— Лодовико Муратори (Muratori, 1672—1740), итальянский археолог, археограф и историк, труд которого (на латинском языке) Antiquitates italicae medii aevi (в 6 томах), вышел в 1838—1842 гг.

— Почти теми же словами Веселовский писал двумя годами раньше в упомянутой статье в С. Петербургских Ведомостях: «История итальянского суеверия и обряда еще не написана, как ни заманчивой является задача: определить его отношение к индоевропейскому вообще и в особенности к его специальному проявлению в греко-римской древности, относительно которой итальянская старина представляется нам органическим продолжением. Литература по этому предмету почти не существует: мы

могли бы назвать одну главу из Antiquitates Muratori и несколько мелких монографий, из которых ни одна не отвечает требованиям современной науки. Самый материал исследования покоится большей частью в рукописях». И он ссылается на изданные им в итальянском издании извлечения из «Фиориты» Арманнино. «Кое-какие другие источники найдутся у Passavanti в Specchio di vera penitenzia, у Francesco da Barberino, Del Reggimento и т. д., у новеллистов (см., напр., в Cento novelle antiche, изд. Qualterus, nov. 33)».

— Перевод:

«Приказываю тебе, кровь, от ‹лица› Иисуса Христа, который взошел на крест, чтобы ты крепко держалась жилы твоей, как держался Иисус Христос веры своей. Аминь».

«Еще если не остановится, перевяжи ему большой палец левой руки между одним и другим суставом, и потуже, а если это не поможет, перевяжи безымянный ‹палец› тем же способом, а также напиши на голове того, у кого идет кровь: consumatum est (лат. — свершилось, кончено)».

К стр. 3.

Знаменитые «Мерзебургские заклинания» — два заговора на древне-верхне-немецком языке, написанные на переднем листе церковной рукописи из библиотеки кафедрального собора в Мерзебурге (Германия) и относимые к X в.; оба имеют эпический зачин, самые формулы заговоров также обладают ритмом. Один имеет целью освобождение пленного и сохраняет образ девы-воительницы (валькирии); другой — излечение вывиха ноги коня, и передает ряд имен божеств, встречающихся только здесь. Изданы впервые Я. Гриммом в 1842 г.

— Имеется в виду роман Апулея «Метаморфозы» или «Золотой осел».

— Перевод:

«Прежде чем огонь угаснет,
Пусть к моей двери он ‹любовник› придет;
Так тебя пронзит моя любовь,
Как я — это сердце».

— Веселовский ссылается здесь на русские любовные заговоры «как приворожить девку» из следственного дела 1767 г.: «Во имя сатаны и судьи его, демона, почтенного демона Пилатата Игемона, встану я, добрый молодец, и пойду я, добрый молодец, ни путем, ни дорогою, заячьими следами, собачьим побегом, и вступлю на злобное место» и т. д. — «и не могла бы она (имя рек) на меня, добра молодца, и на мое белое лицо наглядеться и насмотреться, и шла бы она в мою молодецкую думу и в молодецкую телесную мою утеху, и не могла бы она насытить своею черною..... моего белого..., и не могла бы она без меня ни жить, ни быть, ни есть, ни пить» и т. д.

К стр. 4.

Перевод:

«Гриб сосновый, что родился вчера вечером,
Что родился вчера вечером у этого сырого места,
Рости, прекрасный гриб, рости до вечера,
И до вечера, и до утра.
Сделай (себе) шляпку, надень поясок,
И рости столько, сколько к солнцу,
Чтобы выздоровел этот (имя рек) от того, что у него болит».

В итальянском тексте опечатка dresci в середине 3-го стиха исправлена, вставлена запятая после sera в ст. 4, и прописное S заменено строчным в последнем слове ст. 6.

— il mal benedetto — «благословенная болезнь».
— la benedetta — «благословенная».
— mona — «госпожа».

Перевод:

«Я беру немножко сала,
Вот этого, и посыпаю на него соль,
Беру (на) соломинку крови, и втыкаю,
И потом прокалываю муравья с крыльями,
Погружаю его в сало пять раз по крайней мере,
Потом кладу такому-то (имя рек) муравья на грудь»

Перевод:

«левой рукой возьмешь муху и т. д.; при боли в язычке напишешь на листе и на шею больного в платочке привесишь: муравей не имеет ни крови, ни желчи, беги, язычек, чтобы рак тебя не съел».

К стр. 5.

Перевод:

«Поэтому при такой болезни человеку
Надевается сзади ключ потихоньку,
Так чтобы он не чувствовал и не видел,
Кто ему его надевает».

— Перевод:

«Благословенная, проклятая (болезнь),
Которая нашла открытой крышу
И спустилась во тьме в постель
И вошла в эту грудь,
Выйди прочь, не оставайся тут больше.
Слышишь? Чувствуешь?
Выходишь? Слышишь ты?
Выйди вон, дай мне руку!.
Выйди вон тихо, тихо, тихо.
А если не хочешь быть услышанным,
Возьми в рот этот палец».

— Перевод:
«Я знаю такое хорошее присловье:
Меня сосут орки (сказочные существа) и мыши,
Меня клюют цыплята и пореи,
Меня едят луки и поросята,
Я закричала беги, беги —
И мыши, и цыплята, и поросята бегут прочь.
Порча, порча!
Отсосались мыши,
Отклевались цыплята,
Отъелись поросята.
Как они сосут,
Как они клюют,
Как они едят,
Орки, и пореи, и луки — прочь»

Орки, порей и лук упомянуты здесь для рифмы.

К стр. 6.

Здесь Веселовский передает содержание второго мерзебургского заговора (по Гримму, Mythologie, 1844, 1181).

К стр. 8.

— Перевод: «Господь и святой Петр шли по дороге и встретились с женщиной, которая громко плакала и кричала. Господь сказал святому Петру: — Что такое с этой женщиной, что она плачет и кричит? — Она сказала, что у нее есть сын, и что он умирает от порчи. — Приди и определи порчу во имя отца и сына и святого духа. Если она (порча) незрелая, она назад воротится, если она зрелая, пройдет дальше (мимо), во имя бога и святой троицы, так как прежде существовал бог, чем поражала порча. Во имя благого Иисуса эта порча больше не может поражать. Аминь».

— Перевод: «Христос и Сикст шли по дороге. И встретились с женщиной, которая громко кричала. Христос сказал Сиксту: Спроси у этой женщины, что с ней такое, что она так громко кричит? Сикст сказал: Женщина, что с тобой, что ты так громко кричишь? — У меня такая лиходарка — трехдневная, и четырехдневная, и постоянная. Христос сказал этой лихорадке, чтобы ушла прочь, что ему так приказал бог и преславная дева Мария. Аминь».

Перевод: «Вот какое заклинание произносится над ранами. Сперва надо сказать три «отче наша» и три Ave Maria (Богородица) и удалить, если есть кто, кто ел мясо в субботу; и взять грязную (немытую) шерсть и масло оливковое, и смочить и смазать рану, и осенить крестом во имя отца и сына и святого духа, в честь святой троицы; и произнести такое

заклинание три раза: «Три добрых брата шли по дороге и повстречались с господом Иисусом Христом. Сказал наш господь Иисус Христос: — Добрые три брата, куда идете? И те ответили господу нашему Иисусу Христу, и сказали, что идут на Масличную гору нарвать трав, чтобы сделать мазь для излечения ран и увечий. Ответил наш господь Иисус Христос: — Вернитесь назад и возьмите оливкового масла и грязной (немытой) овечьей шерсти и положите шерсть в масло, и смочите раны и увечья, и скажите, чтобы не болело, и чтобы гной не собирался, и чтобы жилы не стягивались, подобно тому, как было с ранами нашего господа Иисуса Христа, когда он был ранен и увечен Лонгином, потому что они у него не болели, и гной не собирался, и жилы не стягивались. Пусть будет так с этой раной, как было с раной господа Иисуса Христа».

К стр. 9.

— Перевод: «Петр, Михаил, Стефан (святые) шли по дороге». В тексте Гримма Mihahel.

— Перевод: «Лонгин был еврей». В тексте ЖМНП Hebroeus.

К стр. 12.

— Перевод: «Во имя бога, и девы Марии, и всего святого воинства рая. Аминь. Вот молитва блаженного святого Киприана, каковая да будет всегда с нами, и (да производит) прекращение всякой порчи и чар и уз (магических) и дурного глаза; и произносится три раза в день воскресенья, каковая разрушает и снимает все козни против бога с большой силой (действия). Аминь. Начинается».

— Перевод: «Не знал (я) твоего святого имени, и (вследствие моих чар) облака не пускали воду нисходить на землю и деревья не давали своих плодов. Я вселялся в стада овец и немедленно они рассеивались, и связывал (утробы) женщин, и рыбы морские не ходили по путям своим вследствие множества моих козней. Я обратился к твоему святому имени всем сердцем своим и помыслом, и пребываю в твоей любви и твоей заповеди: ибо ты, наш господь Иисус Христос, еси единственный сын высочайшего бога. Прошу тебя, чтобы ты разрешил узы облаков и отогнал от меня всякую скверну, и чтобы сошел дождь по всему лицу земли, и (земля) принесла бы плоды свои, и женщины рождали бы своих детей без всякой помехи, и пусть они (дети) сосут молоко своих матерей, и пусть ходят (свободно) рыбы морские и все существа что есть (на земле) ради твоего святого имени; и пусть бежит от них всякий нечистый дух и никакое зло не пребудет в них. Кто будет носить на себе эту записку, или над кем она будет прочитана, тот будет избавлен от всякой порчи, и покончит свое дело и то, что у него в мысли.

А ты, господь наш Иисус Христос, охрани раба твоего Пьеро ди Джовани Бенини или всякого другого, кто будет носить (эту молитву) на себе, чтобы он был огражден от всякой порчи и от дьявола и от всяких его козней ради твоего святого имени, прославляемого на небе и на земле... А если колдовство было совершено на какой-либо пряже или хлопке или шерсти, или на льне, или на человеческой тоге (одежде), или на

костях животных... или больных или... пусть мы будем освобождены (от него), этим упомянутым рабом (божьим) Пьеро или кем-нибудь, кто будет в доме. А если было совершено (колдовство) на дереве, или на воске, или на книге, или на чистой бумаге, или на следах, или на воде, или на стекле без воды, или на сосуде из обожженной глины, или на камне, или на отрубях, или на еврее, или сарацине, или христианине, или на море и т. д.»

В тексте была описка или опечатка lasciava.

К стр. 13.

— Перевод: «Следующая молитва — молитва святой Агаты и ее полезно произносить, когда наступает дурная погода [гроза], и ею удаляется молния и не падает там, где она произносится. Вот эта молитва: святые помыслы, добровольное (бого)почитание и избавление отечества». Последние слова представляют, повидимому, италианизированную передачу латинской фразы из надгробной надписи, ср. след. примечание.

Перевод: «Святые помыслы, добровольное богопочитание и отечества избавление. Этот стих следует толковать так: она (Агата) имела святые мысли и желание пострадать (за веру), она почтила бога и освободила страну».

К стр. 14-15.

Перевод: «Следующая молитва представляет видение, которое имела Мадонна о своем сыне Иисусе Христе, и произнесение ее имеет большую силу (действия) и великое отпущение:

Сидит, сидит мать Мария
На мраморном камне.
Ее прекрасный сын пришел оттуда
И сказал: — Что вы здесь делаете, мать моя,
Госпожа моя, святая Мария?
— Я спала, и проснулась
От крепкого сна, который мне снился:
Что на гору Голгофу тебя ведут, я видела,
Видела, что тебе пригвоздили руки и ноги,
Видела, что венчали тебя терновым венцом,
Как тебя поили уксусом и желчью видела,
Видела, как твой прекрасный бок пронзили копьем.
Видела, как полилась кровь с молоком.
— Мать моя, это не был сон;
Нет, это действительно правда закона (веры) и бога.

Пусть всегда знают все люди, что кто из любви ко мне будет произносить это три раза в день, тот никогда не увидит мук ада, займет вместе со мною место в раю, ни в текущей воде, ни в горящем огне, ни от власть имущих не погибает. Аминь».

Рохгольц говорит здесь, что сравнение молоко—кровь выражает мифологически ту же истину, которая давно была установлена наукой, а именно, что это родственные жидкости. «Milch und Blut, — продолжает он, — die eigentlichen Ursubstanzen und Urflüssigkeiten zur Ernährung des Lebens, können also dem Alles ernährenden Himmel, den einflussreichen Gestirnen und allmächtigen Göttern am wenigsten mangeln».

Перевод: «О пускании крови по слову святого Иоанна: Святой Иоанн Креститель сказал, что в случаях избытка крови и при болезнях человека и при болях, которые случаются, действуют так, как он вынес из учения и написал (а именно), что мы должны пускать кровь и делать прочие наши (врачебные) операции в известные дни и в каждый месяц года. — В шестой день (кровопускание) хорошо, так как (тогда) выходят кровь и вода. — В первый день месяца не бери ее (кровь); сделаешься желтым».

К стр. 16.

Muspilli — «Гибель мира в огне» — мифологический термин, сохраненный в отрывке (получившем от него то же название) стихов, составленных на древне-верхне-немецком языке, повидимому, баварцем, духовным лицом, около 830 г. и написанных на полях рукописной книги.

Веселовский ссылается на статью Zarncke «Ueber das althochdeutsche Gedicht vom Muspilli» в Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, XVIII, 1866, стр. 191 сл.

В предисловии к своей публикации А. Вольф сообщает, что составители первоначально не ставили себе обдуманной цели при записывании фольклора; они записывали песенки, которые слышали в дороге, так же бесцельно, как срывали цветы и ветки, и только мало-помалу, заинтересованные материалом и войдя во вкус, стали сознательно собирать его, разыскивая и отбирая, и углубляясь в глухие местности, подальше от больших и бойких дорог, в расчете найти там большую сохранность и подлинность фольклора. Они записывали слышанное тут же, на местном диалекте или в переводе на немецкий язык. Это было зимой 1861—1862 г., в окрестностях Виченцы. Собранные таким образом народные песни изданы были Адольфом Вольфом в Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, т. XLVI, 257. Надо думать, что и в организации публикации сказок Вольф играл руководящую роль. «Мы передаем наши сказки — пишет он в предисловии — в простом, свежем, естественном виде, как мы их воспринимали из уст народа, без изменений, без добавлений, лишь опуская отдельные повторения, которые относятся за счет рассказчика.

Самым существенным недочетом публикации Кнуста является, конечно, издание итальянских сказок в немецком переводе. Издатель записал эти сказки по-случаю, находясь на судне, задержанном в карантине в Генуе, со слов морского стражника, развлекавшего своими рассказами пассажиров.

Изданные в публикации Келера сказки записаны были со слов юноши-неаполитанца из окрестностей Соры, по профессии натурщика, в феврале 1863 г. внуком Якова Гримма, д-ром Г. Гриммом (Берлин), который послал свои записи деду, но последний умер осенью того же года, и они остались неиспользованными. Тогда они были переданы Келеру, уже проявившему себя участием в издании венецианских сказок. Впоследствии Келер сделался одним из крупнейших сказковедов.

— *pudor* (лат.) — совесть, стыд.

К стр. 17-18.

— В тексте: «Флорентийской».

— Перевод: «Вот молитва, которая произносится, когда укладывают (ребенка) спать:

В постельку, в постельку я иду
Душу и тело богу даю,
Чтобы (он) ее отдал святому Иоанну,
Который ее благословляет и охраняет,
Чтобы враг (дьявол) ее не обманул,
А затем, чтобы отдал святому Михаилу,
Который ее взвесит и охранит хорошенько,
А он потом пусть передаст святому Петру,
Который поместит ее в царство небесное.
Аминь.

И другая для произнесения, когда (дети) ложатся в постель:

Я ложился на мою постельку,
Там я обрел Иисуса Христа,
Иисуса Христа и святого Сильвестра,
Которые постелили эту постельку,
Еще ее стелил святой Августин
С семью зажженными свечами
И с семью божьими агнцами,
Все (они) вокруг моей постельки».

К стр. 18.

«Как документов простодушия наших дедов».

К стр. 19.

Перевод. «Госпожа Frauberta (госпожа Берта) с длинным носом».

К стр. 21.

Перевод:

«Любовь моя, любовь моя,
Дай мне попить!

— Любовь моя, любовь моя,
У меня нет воды!
— Любовь моя, любовь моя,
Я умру!»

К стр. 22.

Перевод:

«Повар, прекрасный повар,
Засни у очага,
Чтобы жаркое могло сгореть
И дочь старой ведьмы не могла бы его съесть».

— Перевод: «Повар, мой прекрасный повар, если бы ты мог заснуть, жаркое — сгореть, а отвратительная старуха — не есть больше».

К стр. 23 — 24.

Веселовский не был историком и не выработал собственного исторического понимания общественного развития Европы и специально Италии. К моменту, когда он писал эту статью, он находился еще на уровне концепции, воспринятой от Кудрявцева и восходившей опять-таки к романтическим основам «исторической школы». По Веселовскому выходит так, что в Италии городская новелла «переяла» деревенскую сказку потому, что городской строй Италии был исконным и феодализм коснулся ее лишь на окраинах и поверхностно, в противоположность Германии, где он явился органически из древнего быта и «возведен был в перл создания норманским устройством». На самом деле, исторически феодализм был подготовлен Римской империей и раньше всего развился в Италии и Франции, достигнув наивысшего развития в последней, так что норманны тут не причем (потому-то и феодальный роман возник именно во Франции и только оттуда заимствован был Германией). И хотя средневековый город и был всегда враждебен замку, однако исторически развивался в борьбе и союзе с ним. Наконец, новелла не была продуктом города, как такового, — но продуктом определенной городской культуры, создавшейся прежде всего в Италии благодаря ее торговому и промышленному развитию после крестовых походов, положивших начало общению и обмену — через итальянское посредство — между Востоком и Западом. Именно международный характер этой роли итальянских городов, приобревших господство на море, и специфические формы сотрудничества «муниципального» и «феодального» начал в итальянских городах-государствах и создали в Италии новую эпоху на смену средневековью. Новелла была одним из отражений новой общественности и нового мировоззрения, возникших с этой эпохой.

В связи с этим не вполне отчетливо и противопоставление Веселовским сказки и новеллы, пересекающееся с противоположением новеллы и романа. В упомянутой уже статье 1866 г. «Немцы, итальянцы и славяне в легендах Фриуля» он писал тоже:

«Оттого ли, что их (итальянцев) история была не феодальная, как французская, и не деревенская, как история славянских народов, не

произвели они феодального романа и так свысока (относились и) продолжают относиться к народному рассказу, а взамен того и другого создали новеллу, это полнейшее выражение буржуазного городского быта?— Поневоле подумаешь, что новелла переяла здесь народную сказку, как городская буржуазия доконала деревню» (Собр. соч., IV, 2, 138). В нашей статье он развивает противоположение феодального романа муниципальной новелле обстоятельно, но при этом исключительно в отношении идеологии того и другого явления, совершенно не касаясь формы и манеры этих жанров, различия которых в этих отношениях, однако, столь же характерны для породивших эти жанры форм общественной жизни, как и отраженная в них идеология. Отношение рыцарского романа к новелле аналогично отношению героического эпоса к балладе. В обоих случаях имеет место переход к иной системе творчества, идеологии и жизни, соответственно иной общественной среде.

К стр. 29.

У Веселовского здесь обмолвка: речь идет, конечно, не о «Спящей красавице» Жуковского, а о «Сказке о мертвой царевне» Пушкина.

К стр. 31.

Веселовский, повидимому, имел здесь в виду готовившееся русское издание «Виллы Альберти», так как в этой работе он сопоставил другие варианты этого сюжета, составляющего содержание вставной новеллы этого романа. Он повторяет здесь оттуда целые абзацы, добавляя новые варианты из сборников Видтера и Шнеллера.

— № 41, стр. 969 слл., № 42, стр. 995 слл., № 43, стр. 1017 слл., № 44, стр. 1038 слл., № 45, стр. 1067 слл. Оговорку о незнакомстве своем с этой статьей Веселовский повторяет и в русском издании «Виллы Альберти», стр. 283 (собр. соч., III, стр. 458), очевидно озабоченный тем, чтобы установить независимость приведенных здесь наблюдений и соображений от статьи Бенфея. Последний, прослеживая этот сюжет в современном фольклоре, сопоставлял и итальянские варианты, приводимые Веселовским, и возводил его к сборнику Шиддикур, незадолго перед тем изданному русским академиком Шифнером, но у него нет формулировки этапов изменения типов сказки: звери-помощники—дивные люди-герои—специалисты-обладатели талисманов, какую выводит здесь Веселовский.

— «Первообраз ее мы думаем найти» и т. д.— Здесь Веселовский повторяет дословно целый абзац из своей работы «Вилла Альберти» (стр. 271 сл. Соч., III, стр. 445 сл.), как и изложение сюжета вставной новеллы (см. стр. 270 сл.,— 443 сл.).

К стр. 35.

В тексте было: «Троянской», «Флорентийской», «Троянского».

К стр. 37.

— В тексте было «на стороне».

К стр. 38.

Идея всеобщей литературы волновала Веселовского еще в 1863 г., когда он высказался о ней в своем заграничном отчете, в связи с тем, что в новом университетском уставе, введенном тогда, утверждались кафедры всеобщей литературы. Но там он настаивал преимущественно на новом, социологическом понимании истории литературы как одной из сторон общественно-культурной истории вообще, и те же мысли высказывал он и в своей вступительной лекции о задачах истории литературы в 1870 г. Но мысли, высказанные в нашей статье, отражают, повидимому, столь же давние мечты Веселовского о единой истории литературы, начинающейся от ее первородных истоков в слове-мифе и доходящей до современности — и притом не как истории деградации и разложения древнего мифа, как это получалось у приверженцев романтической концепции последнего, а как единого, преемственно связанного, но творчески растущего процесса исторического развития. К этой, еще не отчетливо выраженной здесь тенденции Веселовский возвратился только в последние годы жизни, уже в другом плане, в попытках построения «исторической поэтики». То, что он скажет тогда о Шерере, вероятно, можно отнести к нему самому: «Ему снилась поэтика будущего, построенная на массовом сравнении фактов, взятых на всех путях и во всех сферах поэтического развития — широкое сравнение привело бы и к новой поэтике генетического характера. Эта поэтика относилась бы к старой, законодательной поэтике, как историко-сравнительная грамматика к законодательной грамматике догриммовской поры».

К стр. 42.

Бессонов говорит здесь: «По неотъемлемому своему характеру бродячие, слепые, безобразные, они [калики перехожие] были на Руси всегда представителями периода стихийного брожения и кочевания, они вышли из этого периода непосредственно, и если не отринуты в жизни новой, то это благодаря только тому, что их заклеймило и так сказать акклиматизовало христианство: они перешли в странников по святым местам — они сделались присяжными певцами, в особенности для стихов духовных». Цитируя отсюда лишь романтическую характеристику «калик», Веселовский в основном не следует за Бессоновым, так как дохристианское существование калик перехожих совершенно неясно и даже весьма сомнительно. Об исконном сходстве эпических мотивов здесь также трудно говорить.

К стр. 47.

Бенфей в этой статье только выдвигает эту гипотезу против господствовавшего в то время убеждения в восточном (индийском) происхождении «индо европейского племени». В позднейшее время ученые-индоевропеисты искали его «прародину» в различных частях европейского континента, в частности в Северном Причерноморье. Работы акад. Марра показали принципиальную несостоятельность гипотезы индоевропейского «праязыка» и «пранарода» и тем самым поисков его «прародины».

К стр. 47.

Попытка Стасова разобраться в праистории русской былины осталась неясной. Доказывая непосредственную заимствованность былин в общем и в деталях из восточной поэзии, он претендовал взойти к более глубокому слою, и вместе с тем приходил к признанию «арийского» (индоевропейского) происхождения этой восточной поэзии. Стасов вовсе не имел в виду восходить к первичному мифотворчеству, как представлял себе Веселовский, а вслед за ним и Буслаев, тоже исходивший из аналогии сравнительной грамматики и упрекавший Стасова за незаконность привлечения поэзии «неарийских» народов к реконструкции «арийских» сюжетов. Стасов усматривал в русской средневековой былине черты заимствования от восточных образцов, но самые эти образцы предполагал, в свою очередь, заимствованными восточными (неарийскими народами) от индоевропейских (из Индии).

Главное возражение Веселовского Стасову направляется против отрицания последним национально-русского характера былин.

К стр. 56.

Статья представляет рецензию на книгу W. K. Kelly. Curiosities of Indo-European Tradition and Folk-Lore, London, 1863.

«Миф деградирует в легенду, легенда в сказку, — говорит здесь Макс Мюллер, — и если мифы были первоначально тождественны в Индии, Греции, Италии и Германии, то почему бы и сказкам этих стран не обнаружить некоторое сходство даже в песнях индийской айи (кормилицы) и английской няньки? В этом рассуждении есть некоторая правда, но также и большая опасность ошибки. Допуская первоначальное единство слов и мифов, все же ни один разумный ученый не подумает сравнить индустани с английским языком или итальянский с русским. Подобным же образом и сравнение современных сказок Европы с современными индийскими сказками не приведет к удовлетворительному результату.

Сказки, или Märchen, это — современные вульгарные говоры (patois) мифологии, и если они станут предметом научного исследования, то первой задачей, которая должна будет быть выполнена, является — проследить каждую современную сказку назад до какой-то более древней легенды, а каждую легенду к какому-то первоначальному мифу. Но здесь очень важно заметить, что хотя первоначально наши народные сказки были воспроизведением древних легенд, однако со временем создался общий вкус к чудесным рассказам, и уже новые сказки сочинялись в большом количестве, когда это было нужно, каждой бабушкой и каждой нянькой. Даже в этих совершенно вымышленных сказках могут быть несомненно обнаружены аналогии с более подлинными сказками, потому что они сочинялись по оригинальным образцам и во многих случаях были только вариациями прежней темы. Но если бы пытаться аналогизировать их по тем же критериям (tests), как и подлинные сказки, если бы мы попытались узнать в них черты древних легенд или открыть в этих усилиях фантазии лейтмотивы священной мифологии, мы несо-

мненно разделили бы судьбу тех отважных рыцарей, которых вели сквозь заколдованные леса голоса фей, пока они ни оказывались в бездонной трясине». (*Перев. с англ.*)

К стр. 63.

В тексте было: «куриоза».

К стр. 64.

Перевод этого слова в скобках стоял в тексте в конце следующей фразы, при третьем употреблении его: «(настоятелем)».

К стр. 66.

«Гостеприимец».
«Однажды я поднялся на небо».
В тексте стоит ссылка на стр. 14 (очевидно рукописи) вм. стр. 291.

— Перевод:

Но к утру он проснулся
И даже оделся и обулся,
И хозяин поднялся вместе с ним,
И к этому времени пришли и пажи,
Которые подошли к его руке
И помолились, чтобы святой Юлиан
Послал ему добрый день и доброе вставанье.

К стр. 67.

Перевод: — «Вы, благородный человек (дворянин), какую молитву имеете обыкновение читать? На что Ринальдо ответил: — Всегда имел обыкновение (будучи) в пути, говорить утром, когда выхожу из гостиницы, один „отче наш“ и одну „авемарию“ ради души отца и матери св. Юлиана и т. д.»

К стр. 72.

Перевод:

Выйди, выйди, солнце святое,
И согрей все растения,
И согрей ту старуху,
Что зовется Ната Пеппа.

Перевод: На рождестве мороз делает больно — (значит) на сретение такой (будет) холод, что треснешь.

Во второй строке здесь была опечатка: sa.

«Ложа» (слои) или «гнезда старухи».

Перевод: «Пляшет старуха».

Перевод: «Когда пляшет старуха, подавай вёдро».

К стр. 73.

Перевод: «Не позволяем и запрещаем, чтобы кто-либо в ту ночь, которая предшествует святому дню рождения св. Иоанна Крестителя, собирал папоротник и семена папоротников, выбирал травы какого бы то ни было рода, и семена их (папоротников) или иных (трав) предавал бы земле, ни куски полотняные или шерстяные выставлял бы на ночной воздух либо под росу, побуждаемый пустым суеверием, чтобы моль или другие мелкие животные не добрались до них и не поели бы».

Перевод: «О дне рождения св. Иоанна Крестителя.
Вот наступает день двадцать четвертый июня,
Несите факелы, воздайте воскурение, зажигайте светильни факелов и т. д.
Есть также люди, которые уверяют, что этой ночью папоротник
Вырастает и в эту же ночь откладывает семена.
Значит этот день не только может называться праздником,
Но еще и днем чудес, потому что также всегда,
Когда приходит (вновь), приносит с собой чудеса».

Перевод: «Семя папоротника обладает такой силой (действия): человек в глазах людей преисполняется всякого блага и никогда не будет в бедности, и будет иметь всякую милость, какую захочет, и не умрет без покаяния. И поэтому дьявол, нарушитель всякого благополучия, в ночь святого Иоанна Крестителя, когда упомянутая трава наливает семя, появляется и уносит его; он делает это, чтобы человек не мог снабдить себя этим добром. А господин святой Иоаннушка нашел средство против дьявола видимого и невидимого. Способ рвать семя такой: возьми листы хлопчатой бумаги и сверни их наподобие фонаря, и напиши на каждом листе такие евангельские изречения, как „In principio erat verbum“ (лат. „в начале бе слово“), „Libera gratis timoris in Jesu Christo“ (лат. „избавь ради страха перед Иисусом Христом“), т. е. евангелие о рождении девы Марии, — и другое евангелие „Erat Jesus exigens (?) demonium“ (лат. „Иисус изгонял беса“), которое читается... в воскресенье великим постом; и другое евангелие такое: „Recumbentibus undecim discipulis“ (лат. „когда возлежало одиннадцать учеников“), которое читается в праздник вознесения Иисуса Христа. И когда напишешь эти евангелия, разорви бумагу и положи ее под папоротник; и это делается накануне дня святого Иоанна Крестителя после захода солнца. И утром, раньше чем взойдет солнце, пойди к названной траве, и найдешь названное семя».

В предпоследнем изречении в статье Веселовского напечатано невозможное слово eisiens со знаком вопроса.

К стр. 75.

Перевод: «О тех, кто будет срывать оливки. — Принимая во внимание, насколько вреден древний обычай класть оливки у дверей или у домов, где родился ребенок мужского пола, приказываем, чтобы никому не было разрешаемо срывать оливки ради такого случая под угрозой

штрафа в один скудо и исправительного наказания в течение года, и в таком случае разрешается преследовать (виновных) обвинением, следствием и всяким другим (каким найдет), наилучшим способом.

К стр. 76

Перевод: «Лангобарды же, и завистью подвигнутые... повели его в место, где пребывал ужасный змей с великим множеством змей. Затем, когда увидели, что змей приближается, тотчас же убежали. А между тем, как Турстин, не подозревая коварства и видя, что два его спутника бегут, и изумляясь причине столь внезапного бегства, спрашивал (о ней) своего оруженосца, вот неожиданно огнедышащий змей явился перед ним и напал с разверстым ртом на голову его звуконогого (коня). Но тот (Турстин), извлекши меч, мужественно поражая (его), вскоре зверя убил; однако ядовитым дыханием зараженный на третий день умер. Ибо щит его, что удивительно сказать, от огня и дыхания змея при нападении мгновенно весь сгорел».

Перевод: — «Я увидел, как женщина кричала и бежала с распущенными волосами и вся обнаженная, и проклинала родителей, ее родивших, и все созданное и несозданное. Я остановился и увидел, что сзади приближается другой бегущий (и) обнаженный. Эней сказал: — это Гвидо ди Матойа, а она — Агрентина, которая его убила.

Уго попросил разрешения у Гульельмо с ними поговорить, и тот приказал Агрентине, чтобы она остановилась. Она закричала: — О, благородный человек, зачем ты меня задерживаешь, чтобы мой враг меня уничтожил? — Угс сказал: — Я отпущу тебя убежать настолько же (от твоего преследователя), насколько (впереди его) ты бежишь сейчас. — И когда приблизился Гвидо, Уго его остановил и спросил, за какой грех они в аду в таких мучениях. Гвидо ди Матойа сказал: — Я был молодым и бедным благородным человеком (дворянином), а эта Агрентина (была) барыней в Матойе и старой (женщиной), уже переступила за (тот) возраст, когда можно иметь детей, и взяла меня в мужья, а я взял ее не из любви, а из-за того, чтобы стать барином. А когда я сделался барином, то не захотел пользоваться супружескими правами, а имел дело с прекрасными девушками, и Агрентина, наконец, разгневавшись, дала мне яду, чтобы меня уморить. И когда я почувствовал, что принял яд, я не исповедался, (а) сначала постарался совершить месть, и заставил ее насильно принять яд, так что она умерла раньше меня. А вскоре после нее тотчас же умер (и) я, и Минос присудил нам находиться в этом лесу среди этих отчаявшихся.

И Уго приказал Агрентине бежать и достигнуть расстояния, на котором была раньше (от Гвидо), и тогда Гвидо пустился вслед за нею».

К стр. 78.

«На вершину зеленой Танки» и т. д.

Веселовский повторяет здесь абзац из своей статьи «Итальянцы, немцы и славяне в легендах Фриуля», Соч., IV, 2, стр. 139.

К стр. 79.

Вальденские Альпы — область швейцарского кантона Во.

К стр. 80.

Перевод:

«Я видел Фантину,
Которая распростирала, там наверху,
Свою облачную юбку,
По скалам Бориунда.
Змея следовала за ней
Цвета радуги,
И по скалам шла
К вершине Кастела.
Как цветок,
Как снег на холме
Она проходила по скале,
Не опираясь на землю.
Я потеряла мою овцу;
Фантина мне сказала:
— Пойдем со мной на холм,
И ты найдешь ее там».

В тексте было «couleur» (ст. 6). Мустон сообщил Мишле эту песенку в ответ на его запрос о термине «фантина». Он писал ему при этом: «Вот все, чем я располагаю в отношении подлинных документов о фантинах. Теперь вот еще, что мне говорили в деревне, и то это были лишь старики, от которых я слышал подобные речи. Старые горцы могли говорить об этом ребенку, но промолчали бы перед рассудительным человеком». Далее сообщаются те черты народного поверья о фантинах, которые Веселовский передает здесь почти буквально.

К стр. 81.

Перевод:

«ты, мрак зловещий
Орка, милое все для нас губящий».

К стр. 82.

Перевод:

«Широк лист,
Узка дорога —
Расскажите вашу сказку
Потому что свою я (рассказал)».

Сравнительная мифология и ее метод

Печатается по тексту «Вестника Европы», 1873, № 10, стр. 637—680. Автограф не сохранился.

Статья «Сравнительная мифология и ее метод» написана по поводу книги де-Губернатиса «Мифология животных» (Zoological Mythology by Angelo de Gubernatis, 2 vol., London, 1872).

Работы Губернатиса помимо общетеоретического своего значения должны были заинтересовать Веселовского уже потому, что Губернатис проявлял активный интерес к русским материалам, которыми европейская наука того времени, как правило, не пользовалась. Почти одну треть книги Губернатиса занимают русские материалы, главным образом, Афанасьев, который извлечен почти полностью. Правда, как показывает Веселовский, Губернатис допустил значительное количество промахов, проистекавших от недостаточного знания языка, но тем не менее русская наука должна была отозваться на такую работу и отозвалась на нее настоящей статьей Веселовского.

Взгляды Веселовского на мифы и мифологию к тому времени еще не совсем сложились. Однако направление мыслей определилось вполне отчетливо, и это направление было противоположно тому направлению, которому следовал Губернатис.

Во введении к «Соломону и Китоврасу», вышедшему в 1872 г., т. е. за год до данной статьи; Веселовский определяет наличие двух направлений: мифологического и исторического. «Выражением первого, пишет Веселовский, была немецкая мифология Якова Гримма, началом второго — известное предисловие Бенфея к Панчатантре». На ряду с этим развертывалось уже третье направление, как таковое еще не осознанное и не упомянутое Веселовским — так называемое «антропологическое» (этнологическое). Книга Тэйлора «Primitive culture» вышла в 1873 г., и на нее имеется ссылка.

Чтобы яснее представить себе обстановку, в которой создалась книга Губернатиса и ответная статья Веселовского, необходимо помнить, что в семидесятых годах работали Waitz-Gerland с его Anthropologie der Naturvölker, Mannhardt с его журналом «Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde», Bastian, издававший с 1869 г. «Zeitschrift für Ethnologie» и упоминаемый Веселовским Oesterley, издававший восточные материалы и снабжавший их примечаниями.

Соотношение сил между тремя основными направлениями было неравное: внешне господствовала школа мифологическая. Она была представлена наибольшим количеством имен и трудов. Однако кульминационный

пункт ее явно был пройден. Школа историческая или школа заимствований была менее заметна, но ближайшее будущее принадлежало ей. Школа антропологическая (этнологическая) еще только зарождалась.

Последователи Гримма распространили его метод на всю так называемую индоевропейскую область и вслед за ними вся европейская наука стала на единый, объединяющий все направления ложный путь: на путь поисков единого источника и единого значения всех мифов. На вопрос о едином источнике даются самые разнообразные ответы. Неоднократно упоминаемый Веселовским Кун в своей работе «Die Herabkunft des Feuers und Göttertrankes (1859) считал источником мифических верований огонь. Шварц в своих главнейших трудах (Der deutsche Volksglaube, 1850, Der Ursprung der Mythologie, 1860, Die poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen in ihrer Beziehung zur Mythologie der Urzeit. Bd. I, 1864, Bd. II, 1879) усматривает другой единый источник: все мифы произошли из представлений о буре, грозе и борьбе света и тьмы. К моменту выхода книги Губернатиса последним словом науки были труды Макса Мюллера, эпигоном которого Веселовский считал Губернатиса. Будучи по специальности индологом, Макс Мюллер является одним из создателей так называемой индоевропейской мифологии. Теория происхождения языков индоевропейской группы от единого языка была перенесена на мифы; мифы чисто отвлеченно, без всякой исторической проработки, стали возводиться к Ведам. Отсюда попытки греческую мифологию возводить к индийской, сводить имена греческих божеств к индийским и т. д. Подобная теория освобождает последователей ее от необходимости производить исторические или иные разыскания, которыми объяснялось бы сходство. «Две-три гипотезы, — как выражается Веселовский, — искусно убранные фактами и общими местами», подавляют читателя своей наукообразной величественностью.

Собственно развернутой, последовательно изложенной критики Веселовский не дает. Указываются достоинства и недостатки. Достоинство только одно: «Автор тоже собиратель, и в этом его главная заслуга» (хотя Веселовский именно в отношении материала обнаружил слабость его). Частных недостатков очень много. Самый существенный недостаток, однако, не в частностях, а в том, что вопрос о правильности метода даже и не ставится. Автор ни мало не задумывается о своих предпосылках, как будто иных методов и не бывает, и они невозможны. По этому поводу Веселовский подымает ряд методологических вопросов.

Первый вопрос, поставленный им в этой связи, может быть сформулирован так: какие отделы народно-поэтической литературы должны подлежать мифологическому толкованию?

На этот вопрос Веселовский дает ответ, который на много десятилетий опережает науку своего времени и который становится понятным лишь в наши дни: чтобы изучить миф, надо изучать вовсе не самые мифы, а в первую очередь обряды и обрядовые песни, и лишь во вторую сказки. «О них (т. е. обрядах и обрядовых песнях) невозможно предположить, чтобы они были переняты от кого-нибудь, они так крепко приросли к самому быту, что могли быть заимствованы только вместе с ним; но быт не заимствуется, а создается и мы принуждены искать на-

чала наших обрядов при начале цивилизации, когда обряды были вместе и религией, выражали практическую сторону мифа». В этих немногих словах содержится целое, еще не развернутое учение. Единство и сходство связывается здесь с закономерностью исторических явлений. Такова первая мысль Веселовского. Вторая in nuce содержит теорию происхождения мифов от обрядов, которые в свою очередь связаны с хозяйством: «Обряды, привязанные к известным отношениям пастушеского или земледельческого быта, всегда были общим достоянием народа, выражая присущую ему потребность идеализировать обиходную сторону своей трудовой жизни». Таким образом положению мифологической школы: «миф есть символический рассказ о явлениях неба и атмосферы» противопоставляется положение: «миф основан на обряде как идеализации обиходной стороны человеческой жизни». Здесь Веселовский высказывает одну из своих заветных мыслей, впоследствии развитых в «Поэтике сюжетов», а именно в главе III («Бытовые основы сюжетности»).

Губернатис строил свое построение на материале сказок. И хотя по мнению Веселовского сказки содержат в себе «следы той же мифологической системы», но вопрос о взаимоотношении сказки и мифа вовсе не так прост, как это представляется Губернатису. Это дало Веселовскому повод подробнее остановиться на взаимоотношении животной сказки и мифа. Мысль о происхождении сказки от мифа через его разложение не встречает у Веселовского возражений. Тем не менее теория Губернатиса не верна хотя бы потому, что не только небо, но и другие явления жизни отражались при создании мифа. Для животного мифа огромное значение должна была иметь охота, о чем Губернатис не задумывается. Животная сказка может восходить к животному же мифу, а не к облачному. Далее, если «миф забывался, утрачивая постепенно свой религиозный характер и переходя в сказку», то нечто сходное совершалось и с эпической песнью: «исторические имена выпадали, выцветали местные указания, и оставался легендарный остов — опять же сказка. Житейские отношения и события, все то, что делает миф красочным, яркие события должны были входить в эпос. Но события теряют актуальность, о них забывают и эпос разбился на сказки». Таким образом современная сказка по своему составу не монолитна. На ряду с мифическим элементом она содержит элемент эпоса, эпический элемент.

Мифологическая школа рассматривала мифы как нечто данное, готовое, искони существовавшее в том виде, в каком они дошли до нас. Веселовский же усматривал в них ряд известных, как он выражается, встреч или сцеплений: в мифе, как и в сказке, могут встречаться областные и племенные мифы. Так могло произойти, напр., в Греции, по мере того как племенная связь постепенно переходила в народную. Короче: мифолог видит в мифе или сказке монолитное строение, историк — слоистое. Мифолог пытается истолковать их, историк будет пытаться установить в них наслоения различной древности. Веселовский называет это обрастание мифа наносными элементами и слияние их из первоначально разрозненных элементов осложнением их. Следы этого «осложнения» или просто истории есть и в Ведах, и этим выносится приговор всей системе мифологов, основывающихся на Ведах.

То же осложнение мы имеем в сказках. Но сказка живет еще своими особыми эпическими законами. Мифологический анализ сказки или нескольких сказок уже сам по себе может вскрыть не только ее состав, но и ее сложение. Анализ показывает, что «большая часть из них — так же сводные, или если хотите осложненные, как и те мифы, с которыми приходится возиться мифологу». Здесь Веселовский опять на много лет опережает науку. Он впервые выдвигает мысль о многосоставности сказок и о необходимости изучать формально и исторически каждую составную часть в отдельности, тогда как вплоть до последнего времени (напр. в работах финской школы) сказка рассматривается как нечто цельное со стороны сюжета и происхождения его.

Этой мыслью Веселовский чрезвычайно дорожит. В развитие одной этой мысли он приводит подробный пересказ трех сказок. Не довольствуясь этим, он пересказывает еще одну богомильскую сказку и в pendant к ней две галицкие колядки. Пересказы эти занимают непропорционально много места и без всякой дополнительной аргументации воочию должны показать читателю, что сказки представляют собою свод. Понятие сюжета отсутствует у Веселовского, на первый план выдвигается композиция. Здесь в зародыше уже кроется то учение о мотивах и сюжетах и их взаимоотношении, которое много позже получило свое развитие в «Поэтике». Вопрос об изменяемых и неизменяемых составных частях сказки становится уже здесь краеугольным камнем, предпосылкой исторических разысканий, о чем лишь через 20 лет после этой статьи заговорил Бедье. «Только, когда это разделение будет сделано, мифологическая экзегеза ощутит впервые твердую почву под ногами».

Подводя итоги, мы можем сказать, что основная заслуга Веселовского в том, что он вносит историческую перспективу в те явления, которые до него рассматривались в плоскости отвлеченных вопросов. Эта историческая перспектива захватывает у Веселовского не только хронологическую даль, она захватывает социальную почву, из которой вырастают изучаемые явления. Для изучения мифа Веселовский уже требует изучения хозяйства, на котором он вырастает. Таким образом мы видим, что работа эта содержит идеи, которые для своего времени были настолько новы, что не могли быть восприняты во всем их значении. Сам Веселовский, впервые высказав их в этой статье, вынашивал их в течение почти всей своей жизни, и только в вооружении более богатой эрудиции, накопившейся в течение двух десятилетий с лишком, вернулся к ним в «Поэтике сюжетов».

К моменту написания статьи животный эпос еще не мог быть ясен Веселовскому. Веселовский здесь еще обходится без понятия тотемизма, без которого вопрос о животном эпосе не решается. Тем глубже этот вопрос поставлен в «Поэтике». Но, как известно, «Поэтика сюжетов» осталась незаконченной, и затронутые в ней проблемы еще ждут своего разрешения.

К стр. 83.

Губернатис (Angelo de Gubernatis, 1840—1913) с 1863 г. был профессором санскрита в флорентийском Instituto degli studii superiori. Последователь мифологической школы, он довел ее положения до абсурда. Веселовский ценит в нем знание русских материалов и доведение их до сведения Европы. Губернатис был женат на родственнице Бакунина, Софье Безобразовой. В России Губернатис был два раза. Увлекшись Бакуниным, Губернатис отказался от профессуры, но вскоре разошелся с Бакуниным и вернулся к профессуре. До 1892 г. он продолжал преподавать во Флоренции, с 1892 г. перешел в Рим. По своим наклонностям был в большей степени энциклопедистом и журналистом, чем ученым. Издавал целый ряд журналов (1859 — La letteratura Civile, 1862 — La Civiltà Italiana, 1865 — Rivista Orientale, 1867—1868 — Rivista Contemporanea, 1869 — Rivista Europea и т. д.). Им написано 15 драм, ныне совершенно забытых. Другой областью его деятельности является издание справочников энциклопедического характера, вроде Dizionario biografico degli scrittori contemporanei (Flor., 1879—1889), Dictionnaire international des écrivains du jour (Flor., 1888—1891), и даже Dizionario degli artisti italiani viventi. Последним его трудом в этой области является всеобщая история литературы в 18 томах (Storia universale della letteratura, 1882—1885). При такой широте охвата Губернатис не отличался глубиной или серьезностью; его работы являются поверхностными. Даже работы по его узкой специальности — индологии — ныне утратили свое значение (La vita ed i miracoli del dio Indra del Rigveda, 1866; Piccola enciclopedia indiana, 1867; Fonti veddiche dell'epopea, 1868; Mithologia Vedica, 1874; Letteratura Indiana, 1883; Perigrinazioni indiani, 1886—1887).

К стр. 84.

Кокс — Cox, George William. The Mythology of the Arian Nations, 2 vol., London, 1870. Нов. изд. 1882.

К стр. 84.

Бюрнуф — Burnouf, Émile Louis. La science des religions. 4-е издание вышло в 1885 г.

К стр. 87.

Маннгардт — Wilhelm Mannhardt (1831—1880). Посвятил себя изучению главным образом земледельческих обрядов. Маннгардт возражает против теории мифологов и требует критического отношения к материалу. Издавал с 1855 г. «Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde». Он задался целью издать книгу источников народных традиций. Результатом этого вышли Roggenwolf und Roggenhund (Danzig, 1865) и Die Korndämonen (Berlin, 1863). Главные работы: Wald und Feldkulte (Berlin, 2 Bde, 1875—1877).

К стр. 88.

Бохарт — Samuel Bochard (1595—1667). Hierozoicon, sive de animalibus sanctae scripturae (London, 2 vol., 1663).

К стр. 88.

Berger de Xivrey, Jules (1801—1863). Les traditions teratologiques, ou Récits de l'antiquité et du moyen âge sur quelques points de la fable du merveilleux et de l'histoire naturelle, 1836.

К стр. 88.

Ролстон — Ralston W. R. S. Russian Folk-tales, London, 1873.

К стр. 88.

Юльг — Jülg, В. Издавал главным образом монгольские сказки, напр. Die Märchen des Siddhi-Kür (Lpz., 1866), Mongolische Märchen (Innsbr., 1867), Mongolische Märchensammlung (Innsbr., 1868), Die griechiche Heldensage im Wiederschein bei den Mongolen (1859) и др.

К стр. 117.

Менаж — Gilles Ménage, 1613—1692, французский филолог и полемист, известный своими выходками и ссорами с Буало, с академией и т. д. Выведен Мольером в Femmes savantes в лице педанта Вадиуса. Главный труд: Observations sur la langue française, 2 vol., 1872—1876.

К стр. 121.

Павел Иовий — Paolo Giovio (1483—1552) итальянский историк. Главная работа «44 книги истории моего времени» на латинском языке.

«Книга о московитском посольстве» переведена на русский язык (С. Герберштейн. Записки о московских делах. Павел Иовий Новокомский. Книга о московитском посольстве. Редакция, перевод и примечания А. И. Малеина. Спб. 1908); указанный Веселовским рассказ помещен на стр. 267.

Альдрованди — Heisse Aldrovandi (род. 1522), итальянский естествоиспытатель и зоолог. Собирал материалы о животных, в числе которых оказались фантастические.

Джузеппе Питрэ и его Библиотека народных сицилийских преданий

Печатается по тексту в «Журнале Министерства народного просвещения», 1876, ч. CLXXXIII январь, стр. 81—89.

Обстоятельства возникновения этой статьи выясняются из неопубликованного письма А. Н. Веселовского тогдашнему редактору «Журнала Министерства народного просвещения» Л. Н. Майкову (Арх. Майкова, ИЛИ). В этом недатированном, но несомненно относящемся к последним месяцам 1875 г. письме, Веселовский писал: «Вернувшись от Вас, застал письмо от Питрэ, известного знатока и собирателя сицилийских песен, сказок, поверий и т. п. Его Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane достигла теперь седьмого тома: из них 4 посвящены сказкам; последний вышел месяц назад. Он, т. е. Питрэ, просит меня написать отчет об его издании в каком-нибудь русском журнале, — в расчете найти в России несколько лишних покупателей книги, которую итальянцы покупают туго. Я впрочем пишу это вовсе не с целью выпросить для себя позволение поместить лишнюю заметку в вашем журнале. Дело не в этом. Сообщая материалы для своей „Пятницы", я несколько времени тому назад обратился к Pitrè за некоторыми справками. Он долгое время не отвечал мне, занят был своими сказками; наконец, прислал справки (извлечения из жития св. Венеры) и сообщает мне между прочим следующее: он собрал сведения о пятничных обрядах и поверьях, существующих в Италии; эти сведения будут помещены в 8-м томе его библиотеки, а пока он хочет их обработать в виде статьи и поместить в каком-нибудь итальянском или иностранном журнале, преимущественно русском: во-первых, потому, что статья составлена по моему импульсу и будет посвящена мне, во-вторых, потому, что в ней будут вещи, пригодные и для нас, русских, т. е. демо-психологов, как выражается Pitrè. Я просил бы Вас написать мне (сговорившись или не сговорившись с Феоктистовым — это ваше дело), согласитесь ли вы принять такую статью в Ж. М. Н. Пр., в моем переводе: В таком случае я напишу Питрэ, чтобы он выслал мне подлинник, как он сам предлагает. Другого журнала, где бы подобная статья могла быть помещена, у нас нет, по крайней мере журнала платящего. Pitrè человек бедный, медик, из любви к искусству отдающий часть своего времени народной поэзии; его издания, расхваливаемые G. Paris, Либрехтом, Köhler'ом и др., не принесли еще в Италии ни гроша; 40—50 рублей были бы ему не лишними».

Приведенное письмо разъясняет, притом гораздо отчетливее, чем это мог сделать сам Веселовский, в заключительных строках печатного текста

своей статьи, почему непосредственно вслед за его отчетом о «Библиотеке сицилийских преданий» в той же книге ЖМНП напечатана статья самого Питрэ «Пятница в народных итальянских поверьях (письмо Дж. Питрэ)», стр. 89—103. В другом письме (1876) Веселовский спрашивал Л. Н. Майкова: «Когда явится мой отчет о Питрэ? Я бы там кое-что изменил в конце, если это не поздно. На этот раз попрошу оттиски». Оттиски, действительно, были сделаны, но удалось ли Веселовскому внести необходимые изменения в текст статьи, — этого мы не знаем, так как ответное письмо Майкова до нас не дошло, а сохранившийся в Архиве Веселовского авторский экземпляр этой статьи с обычными в таких случаях рукописными поправками содержит лишь одно малозначительное дополнение, воспроизведенное в настоящем издании.

Возможно, впрочем, что эти поправки свелись, — если автор успел их сделать в корректуре, — к дальнейшему устранению и из переведенной им статьи Питрэ того «элемента личных отношений», о котором Веселовский писал и в своей заметке. Как показывает сличение русского перевода статьи Питрэ о «Пятнице» с ее итальянским подлинником, напечатанным впоследствии в IX томе «Библиотеки народных сицилийских преданий» (3-е издание этой статьи появилось в Палермо в 1888 г.), Веселовский, из понятной скромности, изъял из нее несколько похвал русскому ученому и слегка ослабил характеристику той роли, которую он в представлении сицилийского фольклориста сыграл в деле оживления интереса итальянской науки к «демо-психологическим» изучениям. Публикуя статью Питрэ в виде «письма», Веселовский оставил в ней лишь следующие, относящиеся к нему самому заключительные слова: «Развитие народного суеверия в Италии еще ждет своего историка, — писали вы в предисловии к вашему Paradiso degli Alberti. На этом слове, которое нам, итальянцам, должно служить предостережением, я окончу свою заметку». В итальянском тексте это место звучит интереснее в том смысле, что Питрэ гораздо определеннее заявляет здесь о том возбуждающем влиянии, которое и на него лично и на некоторых из его итальянских соратников оказали статьи Веселовского и ученая переписка с ним, отсюда и интерес Питрэ к русской науке вообще и желание напечатать свою статью предварительно в каком-нибудь русском журнале и те надежды, какие возлагает он на оценку своей деятельности в России, откуда, он уверен, получит то поощрение, которого он напрасно добивался в своем сицилийском захолустье. Веселовскому, в свою очередь, оставалось оправдать эти надежды, оказав при этом Питрэ даже денежную поддержку. Все это и должна была осуществить публикация в январской книжке ЖМНП. И она несомненно достигла цели. О том, какое значение указанной статье Веселовского придавал сам Питрэ мы можем догадаться не только из его примечания к его работе при публикации ее итальянского подлинника, но в особенности из того обстоятельства, что Питрэ напечатал статью Веселовского в Палермо, в итальянском переводе, в том же 1876 г. Это издание не известно русским библиографам (оно не отмечено в «Библиографическом списке учено-литературных трудов А. Н. Веселовского», сост. П. К. Симони. См. «Памяти акад. А. Н. Веселовского», Пг., 1921, стр. 13, № 57); один экземпляр его хранится в архиве А. Н. Веселов-

ского: Giuseppe Pitrè e la sua Biblioteca Delle Tradizioni popolari siciliane per Alessandro Wesselofsky. Traduzione dal Russo di E. Rossi (Dal Giornale del Ministerio delle Instruzione di Pietroburgo), Palermo. Tipografia del Giornale di Sicilia (Estratto dal Giornale di Sicilia, num. 95 e 96, 1876), 12°, pp. 15.

Статья эта представляет собою точный перевод русского подлинника, снабженный лишь одним редакционным пояснением. Таким путем Питрэ отблагодарил Веселовского за проявленное к нему внимание, но в то же время это было нечто большее, чем акт вежливости или простой благодарности: печатая статьи Веселовского о своей «Библиотеке» на итальянском языке, Питрэ еще раз подчеркивал авторитетность русского ученого в итальянских ученых кругах, ожидая, что эта его статья, подобно некоторым из прежних итальянских работ Веселовского, окажет поддержку и его изданию и делу молодой итальянской фольклористики вообще. Публикуя свой отчет в ЖМНП, Веселовский, имея в виду, главным образом, русского читателя, разъяснял некоторые наблюдения Питрэ русскими примерами и аналогиями; при перепечатке его статьи в Италии на итальянском языке эти русские материалы приобретали другой интерес; можно думать, что Питрэ ожидал от них признания важности его собирательской деятельности, которая, благодаря этим примерам, приобретала в некотором смысле международную важность и тем самым выходила из границ «местного» любительства, не привлекавшего к себе на родине достаточного внимания, — ни ученого, ни общественного.

Таким образом малоизвестная, затерявшаяся на страницах русского журнала, небольшая библиографическая заметка Веселовского оказывается чрезвычайно любопытным документом для истории европейской науки и для характеристики итальянско-русских культурных взаимоотношений в начале 70-х гг.

Питрэ был конечно прав, с признательностью отзываясь о работах Веселовского, которые могли послужить итальянским ученым «предостережением», напоминанием о некоторых из стоящих перед ними задачах. В 1868 г. в том же ЖМНП (кн. 2, ч. CXXXVII, стр. 495 и 518—536) Ф. И. Буслаев в статье «Опыты Веселовского по сравнительному изучению древне-итальянской литературы и народной словесности славянской и в особенности русской» отметил не только принципиальную, методологическую важность этих его сравнительно-исторических изучений, но также и ряд ощутительных результатов, какие эти работы Веселовского принесли разработке фактической литературной истории Италии; то же подчеркнули в своих отзывах Феликс Либрехт — в «Götting. Gelehrte Anzeigen» 1867, Гастон Париса — в «Revue Critique» и Mussafia в «Liter. Zentralblatt» (см. П. К. Симони, Библ. список трудов акад. Веселовского. стр. 5). Характерно, что во всех ранних работах Веселовского, посвященных итальянской литературе, обнаруживается очень значительный интерес к итальянской «народной словесности», в те годы еще мало и плохо изучавшейся: Веселовский из России привез с собою в Италию любопытство к народно-поэтической старине, сказке, песне, обряду, поддержанное в нем также немецкой наукой: отсюда его характерная жалоба

на то пренебрежение, с которым в Италии относятся к популярной литературе и особенно устному творчеству. «Собиранием итальянских сказок никто пока не занимался», пишет Веселовский в корреспонденции «С. Петербургских ведомостей», 1866 г. («Немцы, итальянцы и славяне в легендах Фриуля», собр. соч., т. IV, вып. 2; СПб., 1911, стр. 137—138). «Интерес к народной литературе, столь сильно возбужденный в последние годы по ту сторону Альпов трудами преимущественно немецких ученых, в Италии еще не нашел себе отголоска. Следствие ли это особенного, буржуазного, свойственного итальянцам, понимания народности? Оттого ли, что их история была не феодальная, как французская, и не деревенская, как история славянских народов, не произвели они феодального романа и так свысока продолжают относиться к народному рассказу, а взамен того и другого создали новеллу, это полнейшее выражение буржуазного городского быта? На трудности, сопряженные с собиранием поверий, преданий, легенд ссылаться нечего: они везде существовали — везде народ относится недоверчиво к собирателю не из своей среды, и стоит больших усилий, чтобы разуверить его в своей иронии. Как везде, так и здесь нам приходится платить за старые грехи и вековое пренебрежение. Дело не в трудности, а в недостатке живого интереса, стало быть понимания. На вопрос одного итальянского ученого, начитавшегося немецких книжек, отчего местные литераторы какого-то уездного городка не позаймутся собиранием народных сказок и поверий, ему отвечали, что на такие ребячества им времени тратить не приходится. Если они записывают и продолжают издавать народные песни, которыми так богата Италия, то вовсе не в интересе изучения народной поэзии, как мы ее начинаем понимать, а с узко-риторической точки зрения... Понятно, после этого, отсутствие в Италии сказочных сборников в роде сборников Гриммов, Афанасьева и т. п., когда ученые издания песен считаются десятками. Поневоле подумаешь, что новелла переяла здесь народную сказку, как городская буржуазия доконала деревню». (Op. cit., стр. 138). Однако долговременная жизнь Веселовского в Италии, которую он научился понимать вне традиционных туристических экстазов исторических галлюцинаций или оперных припоминаний, — против чего он так горячо ратует в живописнейших страницах своего итальянского дневника 1864 г. («La bella Italia и наши северные туристы», сборник «Огни», 1916, кн. I, ч. II, стр. 18), позволила ему тогда же не только отметить интереснейшие черты итальянской народной жизни, но и печатно заявить о необходимости в срочном порядке приступить к изучению фольклора, в частности сказки, все еще бытующей в итальянских захолустьях.

«Сказка не совсем вымерла, — констатировал он в той же статье: («Немцы, итальянцы и славяне», стр. 138); в пиэмонтских долинах, в непроезжих высях Апеннин и вообще на окраинах она еще продолжает жить, не тронутая влиянием больших городских центров... Кое-где в повременных изданиях появится тот или другой рассказ, записанный со слов народа, без соблюдения наречия: так в Civiltà Italiana, 1865, помещена была прибаутка о дурачке по трем различным редакциям» (Ibid., стр. 138). В 1866 г. в «Ateneo Italiano» (15 апреля) сам Веселовский опубликовал записанный им текст одной пьемонтской сказки, напоминающей одну из драматических

переделок Карло Гоцци и очень удачно комментировал поэму Антонио Пуччи русской сказкой из собрания Афанасьева, характерно озаглавив свою статью «Le tradizioni popolari nei poemi d'Antonio Pucci». Печатая в том же 1866 г. в Пизе отдельной книгой свою работу «Novella della figlia del re di Dacia», Веселовский подчеркнул ее значение для изучения процесса перестройки сказки в новеллу и обратного перехода ее в народную среду посредством устной или письменной традиции (см. указатель П. К. Симони, №№ 22, 23, 24; к работе Веселовского «Novella della figlia» etc., см. также статью Neri «Intorno alla novella di Jacopo di Poggio» в журнале «Il Propugnatore». Anno VII, 1874, стр. 129 sqq.). Наконец и первое, итальянское издание докторской диссертации Веселовского «Il paradiso degli Alberti» (Bologna, 1867), обратившее на себя внимание Питрэ, содержит уже в предисловии своем советы изучить итальянские народные суеверия, обряды, легенды и сказки, а, кроме того, в основном тексте, подбирает интересные международные сказочные варианты (в том числе и русские) к итальянским новеллам XIV—XV вв.

В статье 1868 г. «Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса» (см. выше), вызванной появлением нескольких сборников итальянских сказок, собранных немецкими учеными Г. Видтером, А. Вольфом, Кнустом, Шнеллером, Веселовскому еще раз с грустью пришлось констатировать, что итальянской сказкой интересуются по преимуществу иностранцы, и что в самой Италии такое изучение еще не ведется.[1] Тем понятнее интерес Веселовского к деятельности Питрэ, начавшейся как раз в эти же самые годы.

Джузеппе Питрэ родился 21 декабря 1843 г. в Палермо, в семье бедного моряка, и прошел суровую жизненную школу. Закончив свое образование получением врачебного диплома, он поступил на должность врача в 1867 г., которую оставил лишь в конце 80-х гг. Семнадцатилетним юношей Питрэ захвачен был национально-освободительным движением, участвовал в Неаполе в подготовке сицилианского плебисцита (1860). 1866 год, когда Гарибальди высадился с войсками в Палермо и вскоре завоевал для Пьемонта весь юг Италии, застал Питрэ в Сицилии в должности деревенского врача. Живя в глухой провинции, присматриваясь к ее своеобразному быту, в котором отложились наслоения многих веков и разнообразных культур, пропитанный, кроме того, народническими тенденциями тогдашней мелкобуржуазной либеральной итальянской партии, охваченной в эти бурные годы утопической мечтой о создании земледельческой общины, идеями опрощения и господства демократии, Питрэ, конечно, не случайно сочетал в своей деятельности врачебную практику с занятиями, в часы досуга, собирателя-фольклориста. Уже в 1862 г. появилась его работа об итальянских пословицах: первым его ученым трудом была издана в 1868 г. работа о сицилийских народных песнях (Sui canti popolari Siciliani), за которой последовала другая (Canti popolari di terra d'Otranto raffrontati con quelli di Sicilia, 1869). Впоследствии, дополненные новыми записями и лучше обработанные, обе эти книги Питрэ составили первые два тома его «Библиотеки», которая начала

[1] См. комментарий к названной статье.

выходить в Палермо в 1871 г. и закончилась в 1913 г. выпуском последнего, 25-го, тома серии. Попутно с работой над осуществлением этого огромного замысла, на который потребовалось 40 с лишним лет и который особенно в первые годы создавался лишь в часы досуга и ценою лишений, Питрэ, все более и более увлекавшийся собирательской и литературной деятельностью, писал и печатал статьи по различным вопросам «демопсихологии», — понимая под этим термином (который он всячески старался привить в науке задолго до того, как он получил некоторое признание в словаре немецких ученых) — сумму познаний о внешнем быте и нравственном облике народа (по преимуществу крестьянской массы и городского ремесленничества). Во внимание к его неустанной деятельности на этом поприще итальянское Министерство народного просвещения в 1890 г. создало для него кафедру «демопсихологии», которую он и занимал до декабря 1914 г.

Попутно с изданиями этих трудов шла неутомимая журнальная и редакторская деятельность Питрэ. Он помещал статьи в «Civiltà Italiana», в «Rivista Europea», в «Revue des questions historiques», а в 1868 г. совместно с В. ди-Джованни и Марино стал издавать журнал «Nuove Effemeridi Siciliane», уделявший немалое внимание и фольклору. С прекращением его, вместе с Соломоном Сальватором Марино (также медиком по профессии), Питрэ начал издавать первый специальный итальянский фольклористический журнал («Archivio per lo studio delle tradizioni popolari»), который прекратился лишь в 1910 г., на 30-м томе, вследствие банкротства печатавшей его издательской фирмы. Обширный список его работ (до 1889 г. включительно) приведен в словаре A. de Gubernatis, «Dictionnaire international des écrivains du jour», Florence, 1891, pp. 1615—1616. Умер Питрэ 10 апреля 1916 г., в самый разгар войны; поэтому смерть его прошла мало замеченной; мне известен лишь один посвященный ему некролог, написанный В. Келлером, «Zum Andenken an Giuseppe Pitrè» в «Schweizerisches Archiv f. Volkskunde», Jahrg. 21, 1917; см. также: «Grande Enciclopedia popolare sonzogno, 380—381, с портретом Питрэ). Выдвинувшись в первые ряды итальянских фольклористов, Питрэ, однако, всю свою жизнь оставался местным патриотом, всецело отдав себя, главным образом, изучению сицилийской «живой старины», в последние годы расширив область своих изучений сицилийской археологией и историей. Кроме основанного почти исключительно на одном южно-итальянском материале 16-томного труда «Curiosità popolari tradizionali» (1885—1899) и замечательного по полноте подбора указателя «Bibliografia delle Tradizioni popolari d'Italia (1894), Питрэ оставил также книгу о культурно-бытовой истории Палермо в XVIII в. («La vita di Palermo cento e più anni fa, 2 vol., Palermo, 1904), ряд сборников статей и воспоминаний («Profili biografici di contemporanei italiani», «Nuovi profili biografici», «Le lettere, le scienze e le arti in Sicilia») и т. д. В 1920 г. вышел его последний, посмертный труд: «Palermo nel Settecento».

Легко представить себе, какой большой интерес для Веселовского шестидесятых годов, в период его решительного разрыва с романтической традицией и преклонения перед положительным знанием и «реальным делом», представляла личность Питрэ, этого медика-профессионала, соче-

тавшего реальную практическую помощь тому сицилийскому крестьянину, которого в эти же годы описывал популярнейший из итальянских беллетристов-народников Дж. Верга, с изучением народной среды и «демопсихологии» в объективно-научных целях. Отсюда приветственный тон рецензии Веселовского и та почти радостная помощь, которую он хочет оказать человеку, наделенному такой же энергией и несокрушимой силой, какими обладал и он сам. «Питрэ... затеял в одном труде обнять все данные, на которых предстоит создаться науке о психической жизни народа... это материал для демопсихологии Сицилии и в известном смысле и всей Италии. Нельзя сказать, чтобы задача подобного сборника была не по силам одному человеку, но она требует громадной затраты времени и средств, которыми редко располагает частное лицо» (сл. выше, стр. 129). Итак, необходимо лишь время и средства, и непосильная задача будет решена. Питрэ, по крайней мере, подтвердил, что Веселовский в нем не ошибся. Намерение Веселовского «при другом случае подробно разобрать труды Питрэ», остановившись на вопросах принципа и метода, столь важных в науке «демопсихологии» и на ряде частных вопросов, «невольно вызываемых областным характером «Библиотеки» и этнографическими и географическими отношениями Сицилии», не осуществилось, но тем не менее к личности и трудам Питрэ Веселовский возвращался несколько раз. Один из этюдов Веселовского в серии «Опытов по истории развития христианской легенды», именно «Сказание о 12 пятницах», «посвящен Дж. Питрэ» (ЖМНП, 1876, июнь, стр. 326); в «Критико-библиографических заметках» (ЖМНП, 1878, янв., стр. 169—170) Веселовский, рецензируя первый номер журнала Франческо Саббатини «Rivista di letteratura popolare», с похвалой отмечает помещенный здесь «очерк, принадлежащий неутомимому исследователю итальянской и специально сицилийской народной старины, Питрэ, о народной сицилийской мимике (Gesti ed insegno del popolo siciliano). Это несомненно отрывок, имеющий войти в следующие тома его «Библиотеки». Здесь же Веселовский отмечает также этюды Питрэ о сицилийских детских играх и народном театре. Вскоре после того как Питрэ совместно с Марино начал издавать свой журнал «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», Веселовский напечатал здесь свою небольшую статью (1883, II, 227—230: «Le dodice parole della verità»); незадолго перед тем, в сентябрьской книжке ЖМНП за 1882 г. («Новые журналы по народной словесности и мифологии», стр. 209—220), Веселовский дал разбор первого тома этого журнала, заметив при этом: «имена издателей говорят сами за себя»; в этой же статье Веселовский подробно останавливается на очерке Питрэ, посвященном сицилийскому ciaraulu или ciraulu. Через два года (ЖМНП, 1884, № 8, стр. 432—437) Веселовский вновь подробно разбирает второй и третий тома «Архива» Питрэ и Марино, в которых его внимание привлекли между прочим принадлежащий Гварнерио «первый опыт издания сардинских сказок в диалектических текстах» и несколько сочинений по истории итальянской обрядности. С удовлетворением отметив рост увлечения «так называемым folk-lore'ом» на всем романском Западе, и ряд новых обществ и журналов, посвященных разработке подлежащих вопросов, Веселовский пишет: «Первенство надо всеми этими изданиями попрежнему при-

надлежит Архиву Питрэ» (стр. 432). Во многих своих работах Веселовский постоянно цитировал «Библиотеку», полной рукой черпая из нее фактические данные для своих построений и выводов; с самим же Питрэ Веселовский находился в продолжительной переписке (в архиве Веселовского сохранилось 9 писем Питрэ 1873—1883 гг.).

К стр. 133.

Ограничившись в своем кратком обзоре «Библиотеки» общей характеристикой издания, плана и целей, Веселовский однако не удержался от того, чтобы не остановиться на некоторых «частностях» сказочного материала библиотеки. Воспользовавшись тем, что одна из сказок, напечатанных Питрэ, о «сицилийском короле» оставлена им без библиографических замечаний, Веселовский сопоставил ее с русской былиной о Михайле Потыке (Потоке), и оно привело его к заключению, «что и в той и другой сохранились разрозненные части одного и того же эпического рассказа, который, может быть, не трудно будет восстановить». Указывая на то, что вопрос об этой былине остается попрежнему открытым, Веселовский обещает рассмотреть его в статье «Западные отношения русских былин»; статьи под таким названием Веселовский не написал, то же, что он здесь имеет в виду, повидимому, вошло впоследствии в «Южно-русские былины» (Сб. ОРЯС, т. XXV, № 3, 1884); здесь использованы и параллели из сказочного собрания Питрэ (сл., напр., стр. 403), но отдельный этюд о Потыке отсутствует потому, что годом раньше в «Разысканиях» (Сб. ОРЯС, т. XXXII, стр. 356 и сл.) Веселовский напечатал уже этюд «Праведный Михаил из Потуки», в котором указано совпадение имен и общих очертаний русской былины и чуда св. Михаила-воина из Потуки со змеем и девицей, но и на этот раз статья кончилась обещанием «вернуться при другом случае и подробнее, к вопросу об источниках былин о Потоке». Намерение это осталось невыполненным, сличение же сицилийской сказки с русской былиной, по пересказу Кирши, — о том как «у моря синего, на тихих заводях Михайло Поток видит девушку-лебедушку, Авдотью Лиховидьевну, женится на ней, и, сойдя с ней по зароку в могилу, убивает „змея лютого", приближавшегося к ней, очевидно, с намерением ее поглотить» — затерялось и не было использовано русскими исследователями этого сюжета (сл., напр., А. М. Лобода, Русск. былины о сватовстве, Киев, 1904, стр. 105 и сл.) за исключением В. П. Клингера, который в статье «Амброзия и живая вода» («Eranos», Киев, 1906, стр. 74—75) объяснял сказочный сюжет об оживляющей траве, которую отыскивают змеи (Grimm, KM № 16, Anmerkungen, III, 356), воспоминанием об античном предании, засвидетельствованном версией Аполлодора о прорицателе Полииде, заключенном в могильном склепе с трупом юного Главка. Полиид убивает дракона, бросавшегося на тело Главка, и вскоре за тем является другой дракон, который приложением принесенной с собою травы оживляет умершего; Полиид прикасается также травой к телу юноши и тот оживает. Аполлодоровской версии родственна лидийская сага об оживлении Тира испробованной на змее травой. Таким образом и античная легенда и сицилийская и гриммовская сказки и, наконец, русская былина, в конечном счете, вероятно, восходят к одному

античному мифу о стране богов. Это несколько ограничивает вывод Веселовского, что «былина о Потоке в сущности сказка» и что «искать в ней мифического содержания возможно будет лишь по тем условиям, чтобы предварительно осветить вопрос, в какой мере и границах народные сказки могут служить почвой для мифологической экзегезы».

К стр. 136.

Критикуя с тех же методологических позиций несколько помещенных у Питрэ сказок о животных, Веселовский предлагает параллели из русского сборника Афанасьева; аналогичные сопоставления, но на более широкой методологической основе, даны Веселовским в отчете о диссертации Колмачевского «Животный эпос на Западе и у славян». Что касается сказки «Больной везет на себе здорового», то на отмеченное Веселовским сходство русского ее варианта с сицилийским обратил внимание также Gustav Meyer, Essays und Studien zur Sprachgeschichte und Volkskunde. Bd. I, Strassb., 1893, S. 230.

Индейские сказки[1]

Печатается по тексту «Вестника Европы», 1877, № 2, стр. 222—295,[2] с рядом исправлений по рукописи, хранящейся в архиве Веселовского в ИЛИ. Рукопись дефектна: утерян один сложенный вдвое лист рукописи, по пагинации Веселовского л. 2, соответствующий стр. 287—291 печатного текста (от слов: «направления заимствования — при данных средствах невозможно»... и до слов: «в конце легенда сама обличает свой древний песенный склад»).

Из сопоставления рукописи и печатного текста выясняется, во-первых, что рукопись не является окончательной редакцией, так как текст ее при сдаче в печать подвергся ряду исправлений, однако корректуры печатного текста Веселовский не читал, вследствие чего в последний вкрались грубые ошибки и недосмотры, и, во-вторых, что редакция «Вестника Европы» внесла со своей стороны ряд изменений (возможно, по соглашению с автором), так как некоторые отклонения печатной редакции имеют политический характер.

Все очевидные ошибки печатного текста (напр., «Гохадра» вм. «Бхадра», «высокомерных» вм. «высокопарных» и др.) выправлены нами без всяких оговорок. Отклонения рукописи от печатного текста следующие. Во-первых, есть два крупных отличия в начале и конце текста. Начало рецензии по рукописи имеет такую редакцию (курсивом воспроизводятся места, отсутствующие в печатном тексте или отличные от него): «Г. Минаев, первый русский путешественник, отправившийся в Индию с научной целью и научно для того приготовленный. Читателям Вестника Европы памятны его путевые письма, появившиеся на страницах этого журнала: *у нас они были прочитаны и затем „миновали“, тогда как во всякой другой стране даже не имеющей „своих“ интересов на Востоке, они нашли бы подобающую оценку и догадливого издателя*»; две последние фразы в рукописи читаются так: «Пожелать последнему такого же успеха — значило бы заблуждаться насчет вкусов русской публики, которая, быть может, отнесет и эту книгу в разряд „ошуйных“. Мне остается лишь пожелать, чтоб эти вкусы изменились, или, говоря словами камаонского певца, чтобы „прошла ночь и настало утро“».

Остальные изменения сводятся к следующему:

На стр. 137 строка 9 св. вм. явились, как — *в рукописи* — явились, пока как

» 137 » 4 сн. вм. неарийского населения — неарийского ту-

[1] «Индѣйский» вм. индийский употребляет Минаев, воскрешая древнерусскую форму слова («Сказание об Индѣйском царстве»). Веселовский уже во второй фразе *своей рукописи* забывает об этом «новшестве» Минаева и пишет «Индийские сказки», но печатает: «индѣйскіе».

[2] Пагинация в журнале ошибочна: после 223 следует 286 и далее правильно; статья занимает всего 12 страниц.

земного населения

На стр. 137 строка 2 сн. вм. гораздо более развитые — более развитые
» 137 » 1 сн. вм. подчинять себе окончательно — подчинять себе
» 138 » 12 св. вм. его богов — его собственных богов
» 138 » 10—11 сн. вм. в направлении, которое теперь указано — в направлении, указанном
» 138 » 2 сн. вм. собственные местные демоны — местные демоны, говорит Г. Минаев (см. Приложение № 1, Бхуты, стр. 225)
» 139 » 3—4 св. вм. умершие какой-нибудь насильственной смертью — умершие насильственной смертью
» 139 » 5—6 св. вм. над которыми не были в свое время совершены погребальные обряды — над которыми не были совершены погребальные обряды
» 139 » 18 св. вм. то же верование — то же верование, говорит он (предисл. XV)
» 145 » 14—15 сн. вм. рассказ одного дума о своем деде, отце дяде и самом себе — рассказ одного дума о своем деде, отце, дяде и себе
» 146 » 6 св. вм. основы подобного исторического эпоса — основы исторического эпоса
» 146 » 17 св. вм. в высокомерных и вместе льстивых выражениях — высокопарных и льстивых выражениях [«высокомерных», несомненно, опечатка]
» 147 » 16 сн. вм. неоконченная — не конченная
» 148 » 8 сн. вм. я пользовался уже третьим изданием — я пользовался третьим изданием.

Кроме того, в ряде мест опущены указания рукописи на цитируемые страницы предисловия из книги Минаева.

Настоящая статья является рецензией на книгу крупнейшего русского индианиста прошлого века проф. Минаева: «Индейские сказки и легенды, собранные в Камаоне в 1875 г. И. П. Минаевым», СПб., 1876, стр. XX+252.[1]

Первый у нас сборник фольклора из Камаона (небольшой провинции в северо-западной Индии, в Гималаях) представлял незаурядный интерес и потому, что вводил в научный оборот материал новый, богатый и важный для изучения европейского фольклора, и потому еще, что представлял индийские сказки в точных, вполне достоверных переводах, по записи самого собирателя, знатока ново-индийских языков. Таких сборников у нас не было ни прежде, ни после Минаева. Да и во всей мировой фольклористике индийские сказки представлены до сих пор такими фаль-

[1] А. Н. Веселовский помечает книгу 1877 г. вопреки показанию выходного листа; возможно, что она вышла в самом начале 1877 г., однако рукопись рецензии помечена автором тоже 1876 годом.

сифицированными, ненаучными «переработками» и пересказами, что Минаевский сборник может быть отнесен к числу самых надежных источников. Если бы Минаеву удалось издать записанные им сказки в оригинале, а не в переводе, то заслуга его была бы наверно оценена несравненно выше. Преждевременная смерть от туберкулеза (1 июня 1890 г.) помешала ему осуществить это. Он писал в предисловии: «Настоящий сборник состоит из сказок и легенд. Как те, так и другие я слышал и записал или получил записанными,[1] главным образом, в Алморе. Об этом городе и тамошних певцах я имел случай говорить в другом месте (Вестник Европы, июль, 1876). Как сказки, так и легенды рассказывались и записаны на камаонском наречии (па̄харӣ). Об особенностях этого наречия считаю неудобным распространяться здесь, при издании перевода; замечу только, что в па̄харӣ множество архаических слов и форм и почти совсем нет арабских и персидских слов... Я не поименовываю всех тех лиц, от которых я слышал сказки, так как имею в виду сообщить их имена при издании оригинала сказок, где это будет вполне у места» (Пред., XVI—XVII).

Не собрались издать оригиналы записей Минаева и его ближайшие ученики и продолжатели, хотя целый ряд авторских переводов других записей Минаева был напечатан уже после его смерти С. Ф. Ольденбургом.[2] Рукописи проф. И. П. Минаева разобраны, и мы вправе ожидать от наших специалистов по новоиндийским языкам издания их, так как они вполне сохранили свою высокую научную ценность до наших дней.

Продолжатель дела проф. Минаева, его наиболее выдающийся ученик, акад. С. Ф. Ольденбург после многолетних занятий индийским фольклором писал в 1924 г.[3] по поводу сборника C. A. Kincaid, Tales of Sind, Oxford, 1923: «К сожалению, число лиц, хорошо знающих туземные языки Индии, очень невелико, а сами туземцы только понемногу начинают собирать драгоценные памятники своей народной словесности. Надо пожелать, чтобы драгоценный материал, открывающий нам доступ к более глубокому пониманию Индии и индийцев, сохранен был нам не только в европейских пересказах, но и в подлинных записях из уст народных певцов и рассказчиков». А в одной из последних своих работ[4] акад. Ольденбург писал по поводу сборника Сантальских сказок (Santal Folk Tales, ed. by P. O. Bodding, vol. I—III, Oslo, 1925—1929): «Правда, за очень немногими пока исключениями, вообще сборники индийских сказок, которыми мы располагаем, собраны и изданы совсем не научно и являются обыкновенно пересказами, а не записями, так что они в лучшем случае являются надежным сравнительно материалом лишь по отношению к сказочным темам. Существующая пока литература по индийским сказкам лишь в весьма малой мере, и притом крайне ненадежно в

[1] [В тех немногих случаях, когда рассказчиками были женщины, так как встречаться с ними европейцу тогда было невозможно, — тогда записи производили сыновья этих женщин по просьбе Минаева.]

[2] См. ЗВОРАО, т. V, 1890, стр. 210,; т. VIII, 1894, стр. 144; т. IX, 1896, стр. 276.

[3] См. «Восток», № 4, стр. 191.

[4] Советская этнография, 1931, № 1—2, стр. 188.

смысле точности записей, отражает громадный объем и разнообразие индийского сказочного материала. Вся работа еще в этом отношении впереди».

Веселовский почти воздержался от оценки научного значения книги Минаева, предоставляя это ориенталистам (см. конец первого абзаца его статьи). Но сдержанный тон его рецензии еще в большей мере объясняется его близкими дружественными связями с проф. И. П. Минаевым;[1] хвалить эту книгу ему нельзя было уже потому, что она открывалась посвящением: «Дорогому товарищу Александру Николаевичу Веселовскому посвящает собиратель».

Сравнение печатного текста с рукописью статьи Веселовского показало, что даже в ходе печатания этой работы он исключал все, что могло бы показаться не совсем беспристрастным. Он исключил в первом абзаце следующие строки: «читателю памятны его путевые письма... у нас они были прочтены и затем „миновали", тогда как во всякой другой стране, даже не имеющей „своих" интересов на Востоке, они нашли бы подобающую оценку и догадливого издателя».[2]

И при всей этой сдержанности в заключительных строках рецензии все же сказано: «В своем роде он (сборник сказок И. Минаева) единственный: для Камаона никто еще не пытался сделать того, что было предпринято для некоторых других областей Индии».

Эта оценка сейчас может быть только подкреплена констатированием факта, что не только для Камаона, но и для всей Индии в целом до сих пор мы не имеем изданных научных записей, стоящих выше по методу работы, чем рукописная коллекция И. П. Минаева.

К стр. 137.

Иван Павлович Минаев родился в 1840 г., умер в 1890 г. За студенческую работу «Географические исследования о Монголии» получил медаль. Магистерская диссертация — «Пратимокша Сутра. Буддийский служебник. Издание и перевод. СПб., 1869». Докторская диссертация — известная в индианистике книга «Очерк фонетики и морфологии языка Пали». СПб., 1872. Напечатал при жизни 23 работы. Наиболее известны среди них (кроме «Камаонских сказок»): Старая Индия. Заметки на хождение за три моря Афанасия Никитина. СПб., 1881 (ЖМНП, № 6—7); Путешествие по Индии (там же, 1875, № 11—12); Непал и его история (там же, 1878, № 1); Буддизм. Исследование и материалы, т. I, вып. 1—2, СПб., 1887 (Ученые Зап. Ист.-фил. фак. СПб. Унив., ч. XVI); Очерки Цейлона и Индии. Из путевых заметок русского, ч. 1 и 2, СПб., 1878. Ряд работ Минаева напечатан был в европейских научных органах:

---

[1] В архиве А. Н. Веселовского, хранящемся в ИРЛИ АН, сохранилось 34 письма И. П. Минаева к А. Н. Веселовскому, свидетельствующие о самой тесной дружбе (с 1870 до 1890 г.) между ними.

[2] Этот «наказ издателям» достиг цели: в 1878 г. Л. Ф. Пантелеевым издана была в Петербурге книга И. П. Минаева «Очерки Цейлона и Индии, из путевых заметок русского», ч. I—II, 285 + 242. Книга представляет большой интерес и как комментарий к сборнику сказок.

Mélanges Asiatiques и Journal of the Pali Text Society. Несколько работ, как, напр., перевод путешествия Марко Поло, остались ненапечатанными; в рукописи до сих пор остаются и богатые лингвистические и фольклорные материалы, собранные им во время трех поездок в Индию (1874—1875, 1879, 1885). В рукописи же и ценнейший каталог палийских рукописей Британского музея и Парижской национальной библиотеки. Минаев учился у Вебера, Бенфея, Фр. Боппа; в свою очередь он является учителем выдающихся русских индианистов: акад. С. Ф. Ольденбурга и акад. Ф. И. Щербатского. Наиболее подробная биография И. П. Минаева написана С. Н. Буличем (см. Биографический словарь профессоров СПб. Университета, т. II, 1898, стр. 49 и сл.); некролог составлен акад. С. Ф. Ольденбургом (Живая Старина, 1890, кн. 3, стр. 183—185 и ЗВОРАО, т. X, стр. 67 и сл.).

Большой интерес И. П. Минаева к этнографии и фольклору не мог вполне проявиться в научной продукции из-за тяжелой болезни и преждевременной смерти. Кроме книги, о которой шла речь, он напечатал еще следующие работы, относящиеся к этой области: Новые факты относительно связи древней Индии с Западом (ЖМНП, 1870, № 8); Несколько слов о буддийских жатаках (там же, 1872, № 6). Индийские сказки (там же, 1874, № 11, 1876, № 2, 4, 5); Родовой быт в современной Индии (там же, 1883, № 3); ср. также: Буддизм. Исследования и материалы, СПб., 1887.

Материалов им собрано гораздо больше, чем издано; он осуществил три длительных поездки в Индию (в 1874—1875 гг., в 1879 и в 1885 гг.) и каждый раз делал записи. Сборник переводов 1876 г. частично отражает только записи первой его поездки. Напомним, что первая книга «Живой Старины», с напечатанной там запиской о необходимости основания специального органа по этнографии и фольклору (подписи Веселовского, Минаева, Пыпина, Майкова, Ламанского и др.) посвящена была «памяти дорогого товарища И. П. Минаева», так как вышла вскоре после его смерти. Как И. П. Минаеву не удалось выполнить замысла издания оригинальных текстов Камаонских сказок, так и Веселовскому не привелось осуществить сравнительное исследование об этих сказках, которое он хотел дать под свежим впечатлением от их чтения.

Начатое И. П. Минаевым дело разработки индийского фольклора и введение в оборот русской науки индийского материала продолжал его ученик акад. С. Ф. Ольденбург, а затем и ученик последнего — акад. Б. Я. Владимирцов.

К стр. 137. См. «Вестник Европы» 1875 г., кн. 5, стр. 297—318: „В Непале. Из путевых заметок“. Продолж. в кн. 9. Позже «Вестн. Европы» 1887, кн. 6, стр. 153—191 «Англичане в Бирме. Из путевых впечатлений». Одновременно в ЖМНП 1874 г., №11, 1876, № 2, № 4, № 11 и № 12.

К стр. 148. Первое издание Frere, M. Old Deccan Days or Hindoo fairy Ledends current in Southern India, collected from oral tradition London, 1868.

Сказки об Иване Грозном

Печатается по тексту «Древней и Новой России», 1876, кн. 4, стр. 313—323, с проверкой по отдельному оттиску (архив ИЛИ), где Веселовским сделан ряд исправлений. На этом же оттиске Веселовским сделаны следующие добавления к отдельным примечаниям:

«К прим. 9: Сл. Graf, Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo, I, 245.

К прим. 11: Сл. Чубинского, Малороссийские сказки, отдел 2, №№ 79 и 80.

К прим. 21: Luzel, Contes populaires de la Basse-Bretagne, I, стр. 351 (Le voleur avisé); Sebillot, Contes populaires de la Haute Bretagne, I, № XXXII, стр. 209 след.; Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, IX, отд. 2-й: Казбек, татарская сказка, № 2, стр. 83 след. (к библиографии сюжета сл. ib. стр.. X). — Sercambi, № 58 (вероятно, из ser. jiov. Fiorenti, IX, I см. Rua в Zs. f. Volkskunde, II, 255); плохой вариант легенды о Рампсените. Jarnik. Albanesische Märchen und Schwänke, p. 267.—Сл. Rua, Intorno... piacevoli notti della Straparola (l, 2) в Giorn. Stor. d. litt. ital.» 46—47, pp. 219—220. Нижегородск. губ. вед. 1890, № 16: Иоанн Грозный в Нижнем Новгороде (из народных преданий)».

Кроме этих дополнений, в конце статьи Веселовского сделана еще приписка следующего содержания:

«Дополнения:

К сказке об Иване Грозном (избрание на царство). См. Аристов, Русские народные предания об исторических лицах и событиях в «Трудах 3-го Археологического съезда». I, 337—338, и Жданов, Русский былевой эпос, 56—57.

Приятное и полезное препровождение времени, ч. XIX (1798), стр. 14—15: *Анекдот. Приговор.* Иоанн Васильевич, царь российский, одевшись однажды в крестьянское платье, ходил в одной деревне со двора на двор и просил ночлега. Никто пустить его не хотел, исключая одного бедного человека, у которого жена только что родила и который угостил его, по своей возможности, лучшим образом. Монарх, благодаря его за то, сказал ему, что завтра опять с ним увидится и приведет с собой крестного отца и мать для его младенца. Он действительно прибыл к нему на другой день во всем сиянии своего величества и составил счастье своего гостеприимца; но все прочие домы той деревни приказал он выжечь и выгнать в поле жителей, говоря, что они, может быть, будут человеколюбивее, когда сами на себе испытают, как бывает тем, которые во время продолжительной

и весьма холодной ночи подвержены суровостям непогоды, не имея с собой ни пищи, ни покрова.

(С французского — Яким Могилянский).

На другой раз сей государь, приметя шайку воров и пристав к ним в незнакомом виде, предложил им расхитить царскую казну и уверял, что знает средство сделать их полными ее обладателями. Тот, которому он сделал такое предложение, дал ему удар, называя его изменником, и примолвя, что у государя и без того множество расходов на все государство. Сей ответ так ему понравился, что он обменялся с ним шляпою и назначил ему место свидания, где хочет он вместе повеселиться. Этот человек в самом деле туда пришел и чрезвычайно изумился, узнав в нем своего государя. Монарх привел его в раскаяние о таком беззаконном ремесле и дал ему самые лучшие наставления и советы, а чтоб он непременно им последовал, то назначил ему состояние (пер. тот же). (См. в моей статье § III и IV, стр. 320)».

Статья «Сказка об Иване Грозном» написана в 1876 г. и является одной из примечательнейших статей Веселовского. В 60—70-х гг. Веселовского усиленно занимают вопросы взаимоотношений истории и истории литературы, вопросы построения истории литературы, как исторической науки, вопросы исторической интерпретации явлений «народной словесности» и т. п. Это темы его дневников, темы его ранних работ по истории итальянской литературы, вступительной лекции в Петербургском университете, отчасти — первых этюдов из серии «Разысканий в области духовных стихов». Этюд, посвященный сказкам об Иване Грозном, вызван стремлением уяснить проблему соотношения народного предания и исторической действительности. В какой мере сказки и легенды могут быть использованы в качестве определенного исторического источника, в частности в целях исторической характеристики лица, с которым эти легенды связаны. Чрезвычайно знаменательно, в этом плане, посвящение данного этюда Л. Н. Майкову. Едва ли оно вызвано только тем, что Майков сообщил Веселовскому один редкий неопубликованный текст из рукописи XVII в., — вернее всего, что это посвящение подчеркивало некоторый общий круг интересов. Л. Н. Майков был одним из первых исследователей, стремившихся порвать с мифологической школой, от которой все более и более решительно отходил Веселовский; магистерская диссертация Л. Н. Майкова о былинах Владимирова цикла (1863) была значительной вехой в истории русской фольклористики; она с огромной резкостью и четкостью ставила вопрос об исторических элементах в русских былинах и «противопоставляла мифологическим экзегезам» «подлинную историческую действительность», следы которой, по мнению исследователя, отчетливо сохранились в дошедших до нас былинах.

Эта же проблема стояла вплотную и перед Веселовским. Сказки об Иване Грозном заинтересовали его именно своей методологической стороной: с одной стороны, это были исторические предания, поскольку все они были приурочены к определенному историческому лицу, с другой — они же явно являлись «бродячими сюжетами», известными чуть ли не на протяжении всего мира. В этой статье Веселовский намечает и пути решения проблемы. Обычно историческую действительность искали в фактическом со-

держании, сюжете и т. п. Веселовский подчеркивает, что историческую действительность нужно видеть не в бытовых подробностях сюжета, не в самой фабуле, но в отношениях к действительности. Веселовский обращает внимание на самый выбор сюжетов, приурочиваемых к определенному историческому лицу, на понимание этого лица, какое дано в этих сказках, и вскрывает противоречия, которые лежат в этом образе. Все это, однако, для Веселовского чисто исторические факты. «Бессознательное творчество народа, — пишет он, — отличается верным тактом, побуждавшим его приурочивать к своему герою лишь те издавна знакомые сказки и анекдоты, которые действительно отвечали народному пониманию исторического лица. В таком именно, и лишь в этом смысле и сказки могут служить исторической характеристике». Далее он значительно углубляет вопрос и отчетливо различает различные социальные силы и интересы, которые стоят за этой «общенародной» оценкой. С необычайной для своего времени ясностью он определяет основное характеризующее начало разнообразных легенд и сказок, связанных с Грозным: в одних он видит выражение народных (крестьянских) симпатий к царю, в других — оценку Грозного с боярской точки зрения. «Русские сказки о Грозном заслуживают вполне названия исторических, — утверждает он, — в том смысле, что они представляют действительную оценку деятеля с точки зрения заинтересованных им партий». (Разрядка наша.)

Соответственно этому Веселовский и сделал отбор сказок из приведенных у Коллинза, добавив к ним известные ему материалы по другим источникам. Коллинз сообщает их около 10, Веселовский берет из них только две, наиболее четкие по своему теоретическому интересу. Они были ценны для Веселовского, так как отличались действительно сказочным стилем и давали яркое понимание образа Грозного: это — сказка о лапотнике и о царе и воре. Первая сказка известна в ряде вариантов. Кроме текста, указанного Веселовским, из сборника Афанасьева (№ 186), одним из наиболее острых вариантов является текст, записанный Ончуковым (№ 7: «Горшеня»). В указателях сказочных сюжетов они отнесены к № 921 («Умные ответы»). Но характерно, что в сказке, записанной Коллинзом и приуроченной к Грозному, совершенно совпадает мотив вопросов и ответов, и центр внимания сосредоточен на отношении царя к бедняку и на просчете корыстолюбивого боярина.

Другая сказка — о царе и воре — соприкасается с многочисленными версиями сюжета о ловком воре (по указателю сказочных сюжетов Aarne — Андреев, №№ 950 и 951). Из русских текстов можно указать, кроме цитируемого Афанасьевым № 219, еще Эрленвейн, № 37; Ончуков, №№ 17, 59, 160, 168; Пермский сборник Зеленина, №№ 49, 50, 54; его же, Вятский сборник, № 61; Карнаухова, № 119 и др. В указателях этот сюжет обычно дается под заглавием «Сокровища Рампсенита», по сюжету знаменитого рассказа Геродота, — однако, среди разного рода и довольно обильных иностранных параллелей древнего и нового времени, Веселовский почему-то не приводит геродотовской сказки, позже он посвятит ей специальный этюд (см. в наст. томе, стр. 185—190). Эпизод с обманутым архиереем Веселовский связывает с именем известного противника Грозного, святителя Филиппа. По мнению исследователя, сначала речь шла только о простой ве-

ровской проделке; когда же сказка была перенесена на царя Ивана, «мотив воровства исчез и заменился новым: издевкой царя над святителем». Правда, Веселовский осторожно сопровождает имя Филиппа вопросительным знаком, подчеркивая тем гипотетичность своего тезиса; однако, такое приурочивание весьма сомнительно, так как издевка над духовным лицом и именно в той же редакции, как в записи, цитируемой Веселовским, имеется в целом ряде западноевропейских вариантов, напр. в сказке бр. Гриммов.

Третья и четвертая сказки, приведенные Веселовским — одна из сборника Рыбникова, другая из рукописного сборника XVIII в. — представляют контаминацию различных сказочных сюжетов (прение загадками, неравный дележ — в первой, испытание мудрости — во второй), приуроченную в целях определенной политической борьбы к личности и делам Грозного.

К стр. 149.

Книга Коллинза «The present state of Russia in a letter to a friend at London» вышла в 1667 г.; в следующем году вышло второе издание под заглавием «An historical account of Russia in a letter» и т. д., и в 1671 — 3-е издание, воспроизведшее снова заглавие первого издания. На русском языке было два перевода: один — в «Русск. вестнике», 1841, №№ 8 и 9, другой, выполненный П. В. Киреевским, в «Чтениях Общества истории и древностей российских при Московском университете» (1846, № 1, стр. 1—41), под заглавием «Нынешнее состояние России, изложенное в письме к другу, живущему в Лондоне. Сочинение Самуила Коллинза, который девять лет провел при дворе московском и был врачем царя Алексея Михайловича».

Как указано немецким исследователем В. Графом (W. Graf, S. Collins: Moscowitische Denkwürdigkeiten. — Slavisch-Baltische Quellen und Forschungen Heft 4, 1929, V—VI), целый ряд западно-европейских, а также все русские источники путают Коллинза, жившего в Москве, с двумя другими врачами: Самюэлем Коллинзом вторым (1617—1670), лейб-медиком английского короля, и Коллинзом третьим (1618—1685). См. М. П. Алексеев, К анекдотам об Иване Грозном у Коллинза. Советский фольклор, 1935, 1—2; стр. 325—330.

Малорусские народные предания и рассказы

Свод Михаила Драгоманова. Изд. Юго-Западного отдела ИРГО, Киев, 1876.

Печатается по тексту журнала «Древняя и новая Россия», 1877 г., № 2 (в отделе «Критика и библиография»), стр. 205—211.

Статья вызвана появлением сборника М. П. Драгоманова «Малорусские народные предания и рассказы» (в журнале сборник ошибочно назван в заголовке рецензии: «Малорусские народные предания и поверья»). Сборник М. П. Драгоманова, вышедший в 1876 г. в Киеве, в издании Юго-западного отдела Русского географического общества, несомненно являлся крупным фактом в истории собирания и опубликования украинского фольклора, в частности сказок. До Драгоманова изданий украинских сказок вообще было очень немного; по большей части эти издания далеко не стояли на высоте научных требований. На польском языке ряд украинских сказок был опубликован в следующих изданиях (кроме отдельных текстов в журнальных статьях): Kaz. Wl. Wójcicki. Klechdy, starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi, t. I—II, w Warszawie, 1837 (о ряде сказок издатель делает глухое замечание, что они известны не только в Польше, но и на Руси); L. Siemeński. Podania i legendy polskie, ruskie, litewskie, Poznań, 1845 (без четких указаний на происхождение отдельных рассказов); A. Nowosielski. Lud ukraiński, t. I—II, Wilno, 1857; Ks. Sadok Barącz. Bajki, fraszki, podania, przysłowia i pieśni na Rusi, Tarnopol, 1866 (2-е изд. вышло во Львове, 1886). На украинском языке, но в зарубежных изданиях появлялись сказки в следующих сборниках: «Венок Русинам на обжинки, уплел Иван Б. Головацкий», ч. II. У Ведни, 1847 (здесь на стр. 332—396 ряд анекдотов); Игнатий з Никловичь. Казки. Львов, 1861; кроме того, довольно много текстов печаталось в львовском журнале «Правда», выходившем с 1874 г. Из русских изданий (кроме, опять-таки, отдельных текстов в журнальных статьях) можно назвать лишь следующие: Максимович, М., Три сказки и одна побасенка, Киев, 1845; ряд сказок в сборнике А. Н. Афанасьева, Народные русские сказки; Кулиш, П., Записки о южной Руси, т. I, II, СПб., 1856—1857 (сборник того же Кулиша «Украинские народные предания» был отпечатан еще в 1847 г., но вышел в свет только в 1893 г.); Мордовцев, Д., Малорусский литературный сборник, Саратов, 1859; Шейковский, К., Быт подолян, т. I, в. I и 2, Киев, 1860.; ряд сказок в журнале «Основа», 1861 и 1862; Рудченко, И., Народные южно-русские сказки, вып. I—II, Киев, 1869—1870. Одновременно (или почти одновременно) со сборником Драгоманова выходило издание «Труды этнографическо-статистической

экспедиции в западно-русский край, под ред. П. П. Чубинского» (т. I, в. 1, СПб., 1872, в. 2, СПб., 1877; том II, содержащий сказки, вышел в 1878 г.)

Из всех этих изданий более крупными и научными изданиями украинских сказок являются только сборники Рудченко и Чубинского, причем последний появился в печати только уже после сборника Драгоманова. Естественно поэтому, что сборник Драгоманова, также относящийся к числу крупных и имеющих более строгий научный характер и сохраняющий свое значение до настоящего времени, должен был обратить на себя значительное внимание. Ему посвящен целый ряд рецензий, в том числе Н. И. Костомарова (Русская Старина, 1877, т. 19, № 5, стр. 113—132), Н. Петрова (Труды Киевской духовной академии, 1877, № III, стр. 550—612), М. Колосова (Русский филологический вестник, 1879, т. I, № 1, стр. 115—122). К числу их относится и рецензия Веселовского.

В небольшой рецензии Веселовский ставит целый ряд важнейших принципиальных вопросов. Не подвергая сомнению теорию литературного заимствования (хотя Веселовский осторожно говорит: «по мнению издателя» и «если так»), он выдвигает вопрос о путях «литературного переселения» и о «методике народно-литературного изучения». Подчеркивая, так сказать, «обратимость» процесса переселения («движение, напр., могло совершиться от румунского[1] или западно-славянского типа к южно-русскому или наоборот»), Веселовский ищет более твердых оснований для соответствующих заключений в каждом отдельном конкретном случае в языке и в законченности и полноте изложения. Эти поиски твердых критериев для определения направления и путей заимствования являются показателями того, что Веселовский ищет положительного точного знания и не удовлетворяется туманными и отвлеченными или случайными ссылками общего характера на сходство сюжетов и на заимствование как основу такого сходства. Уже в этом стремлении к точному и строгому разрешению вопросов заложена возможность отхода Веселовского в будущем от исключительного признания заимствования. Эти соображения Веселовского не теряют своего значения и для современной науки. Чрезвычайно важны также мимоходом высказанные Веселовским положения о преимущественно устном распространении сказок и преданий от соседа к соседу и о значении, вследствие этого, географической близости рассказчиков; подобные мысли опрокидывали господствовавшее в те времена воззрение о литературно-книжном распространении народных рассказов. Также существенно замечание Веселовского (тоже сделанное лишь попутно) о том, что «порча» рассказа может быть «случайной», зависящей от качества рассказчика (и эта мысль о значении качества самого рассказчика, которую Веселовский высказывает как само собой разумеющуюся, для европейской науки, напр., еще долгое время была недоступной, да и сейчас проводится на Западе лишь сравнительно немногими фольклористами), а с другой стороны, эта «порча» может быть, так сказать, «закономерной», резуль-

---

[1] Веселовский вслед за Драгомановым употребляет эту форму вместо „румынского".

татом «переселения». Важно отметить, что вопрос о качестве рассказчика Веселовский ставит дифференцированно по отношению к различным видам фольклора.

Особенное внимание Веселовский уделяет здесь вопросу о «своем» и «чужом», о «народном» и «ненародном», о «древнем» и «новом», исходя из замечаний самого Драгоманова и из его классификации (в общем, весьма неудачной) фольклорных произведений. Веселовский предостерегает от «сплошного» подхода к фольклорному материалу и требует конкретного исторического анализа его. Это требование исторической конкретности является одной из плодотворнейших идей для фольклористических исследований вообще. В частности, Веселовский особенно подчеркивает связь фольклорных материалов с литературными и указывает на существование рассказов «полународного, полулитературного типа».

Не ограничиваясь общей оценкой сборника и обсуждением ряда принципиальных вопросов, вызванных этим сборником, Веселовский по своему обыкновению специально останавливается на отдельных сюжетах и вводит в оборот малоизвестный материал.

Так, он приводит ряд рассказов о займе дней; позднее эта тема была рассмотрена Н. Ф. Сумцовым в статье «Сказания о займе дней» («Русский филологический вестник», 1891 г.). Интересный текст из рукописных материалов приведен в качестве параллели к легенде о св. Николае и архиерее. Маленький специальный экскурс посвящает Веселовский сказанию о Михаиле и золотых воротах; к этой легенде, которой посвящены указанные в рецензии статьи Веселовского, он возвратился позднее в своих «Южнорусских былинах»; касается ее также В. Ф. Миллер в «Очерках русской народной словесности», т. I. Интересны также материалы к рассказу о дьяке и пономаре. Все эти данные приводятся Веселовским в качестве иллюстраций к основной его мысли в данной рецензии — о связи литературных и фольклорных материалов.

К стр. 167.

Драгоманов, Михаил Петрович (1841—1895) — украинский политический деятель (федералист, вынужденный эмигрировать из царской России), один из крупнейших украинских фольклористов. Многие статьи помещал под псевдонимами: «Украінець»; К. В.; Г.; Н.; Р. Л.; П. Кузмичевский; в частности он пользуется этими псевдонимами в журналах «Киевская Старина» и «Вестник Европы». Главнейшие работы Драгоманова по литературе и фольклору собраны в издании «Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство», тт. I—IV, Львів. По своим научным воззрениям Драгоманов примыкал к школе заимствования, пополняя теорию заимствования этнологической и некоторыми социологическими объяснениями.

К стр. 183.

Морлини — неаполитанец, латинские новеллы которого (в значительной степени анекдотического характера) были изданы в 1520 г. (есть переиздание 1855 г.). Новеллами Морлини воспользовался, между прочим, для своего знаменитого сборника Страпарола (Straparola, Le piacevoli notti, 1550—1553).

Stanislao Prato, La leggenda del tesoro di Rampsinite nelle varie redazioni italiane e straniere

Печатается по тексту «Журнала Министерства народного просвещения», 1882, ноябрь, стр. 160—165.

На оттиске, хранящемся в архиве А. Н. Веселовского в ИЛИ (шифр 155°), Веселовский сделал следующие пометки:

К сказкам о хитром воре сл. [Jon al lui G.] Sbiera, Pov[esti] pop[olare] rom[inesci. Cernăuti 1886] стр. 255 след: Tălharĭul cel vestit.

К стр. 160 (предания о луне) сл. Arch[ivio perlo studio] d[elle] trad[izioni] pop[olari] V, p. 73—4 и примеч. на стр. 74.

Сл. Clouston [W. A.], Pop[ular] tales and fictions [their migrations and transformations] II 115 след. (The robbery of the kings treasury), сл. 478 след. и 480 след.

К стр. 164: мышь-душа, сл. Этногр[афическое] обозрение VIII, 79 след.

Клингер [В.], Сказочные мотивы в истории Геродота (Киев, 1903), 168 след.

Рецензия Веселовского написана по поводу книги С. Прато, одного из крупных итальянских фольклористов-компаративистов (некоторые работы его названы в начале рецензии). Сказка о ловком воре, связанная в изложении Геродота с именем фараона Рампсинита, неоднократно привлекала внимание исследователей, так как, во-первых, текст Геродота принадлежит к числу древнейших известных сказочных текстов вообще, во-вторых, сама сказка пользуется весьма значительной популярностью и любопытна по своим историческим приурочениям.

А. Н. Веселовский еще в 1876 г. в статье «Сказки об Иване Грозном» касался отчасти того же самого сюжета, не связывая его, однако, с версией Геродота (на эту статью он делает ссылку в рецензии; изложение ее было помещено в журнале «Mélusine», 1878, стр. 136—137). В западно-европейской науке рассказу о Рампсините посвящен был ряд заметок еще до появления книги Прато (напр., в журнале «Ausland», 1870, № 9, помещена статья: Ethnographische Wanderungen der Erzählung von den Dieben des Rhampsinit). Книга Прато отличалась от этих предшествующих работ богатством привлеченного материала и тщательностью его характеристики: это — монографическое исследование сюжета. Естественно поэтому, что Веселовский посвятил этой книге специальную рецензию (и позднее он продолжал подбирать указания к сказкам этого типа, как показывают приведенные выше рукописные заметки его).

При своей монографичности и основательности работа Прато страдает существенными недостатками, и Веселовский как раз указывает эти недостатки. Подобно большинству компаративистов, Прато, в сущности, занимается главным образом накоплением материала. Отсюда — недостаточно глубокий и острый анализ отдельных вариантов, то, что Веселовский называет отсутствием «генеалогии различных пересказов легенды». Чрезвычайно интересно высказанное самим Веселовским мнение о меньшей архаичности геродотовой версии сравнительно с записями позднейшего времени: Веселовский внимательно рассматривает детали, и именно такое изучение деталей помогает исследователю выяснять взаимоотношения между различными версиями; между прочим, отмеченный Веселовским пропуск мотива оплакивания вора матерью или женой обратил на себя позднее внимание Фрэзера (Frazer), который приходит к выводу, что Геродот передает сказание в сокращенном виде (Pausanius translated, 1898, V, стр. 179).

С другой стороны, Прато (опять-таки подобно большинству компаративистов) ограничивается привлечением материалов, непосредственно аналогичных рассказу Геродота. Веселовский, наоборот, расширяет круг исследования и привлекает материал более отдаленный, устанавливающий неожиданные связи данного рассказа с другими. При этом внимание Веселовского привлекают вопросы генетические, а не формальное сопоставление и сравнение различных вариантов. Вот почему, напр., в рецензию включен рассказ о душе в виде мыши, рассказ, казалось бы, не имеющий никакого отношения к разбираемой сказке. Именно эта широта и вместе с тем глубина воззрений выгодно отличает Веселовского от собственно компаративистов.

Поэтому-то Веселовский последними словами рецензии довольно ясно указывает, что работа Прато его не удовлетворила. Прато только собрал данные и указания, при помощи которых кто-нибудь смог бы попытаться рассказать действительную (а не формальную) историю сказки о рампсинитовом сокровище: эта история, с одной стороны, должна ответить на вопросы, на какой основе и почему возникали те или иные рассказы и версии их, а с другой, — самые версии охарактеризовать значительно полнее и глубже.

Эти пожелания Веселовского остаются невыполненными, в сущности, и до сих пор. Сказке о рампсинитовом сокровище посвящен еще ряд работ и заметок, но истории ее в том плане, как намечал Веселовский, еще не существует. В 1884 г. Фарнгаген (H. Varnhagen) дал заметку в «Deutsche Literaturzeitung», стр. 158. В 1887 г. Клаустон (W. A. Clouston) внес главу о рампсинитовом сокровище во II том своей знаменитой работы «Popular tales and fictions, their migrations and transformations» (стр. 115 сл.). В 1903 г. в Киеве вышла работа В. Клингера, Сказочные мотивы в истории Геродота. В 1907 г. опубликована написанная еще в 1874 г. работа G. Paris, «Le conte de Rhampsinite» (Revue de l'histoire des religions, 1907, стр. 55, 151, 267). Наконец, в 1921 г. вышла работа W. Aly, «Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen, eine Untersuchung über die volkstümlichen Elemente der altgriechischen Prosaerzählung» (Göttingen, 1921). Во всех этих работах, однако, продолжается, в сущности,

накопление материалов и нет внутренней истории рассказа, как нет и генетического объяснения его; работа Али отличается более теоретическим характером, но лишь в плане формальной теории литературы. Имеется также ряд библиографических указаний чисто справочного характера: V. Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes, VIII (1904), стр. 186, № 225; Bolte-Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, III (1918), стр. 395—406; J. Kubín — J. Polívka, Lidové povídky z českého Podkrkonoší. Podhoří západní. Č. III (1923), стр. 621—651, № 56. В последней книге Поливка перечисляет многочисленные варианты с подробной характеристикой особенностей каждого из них.

К стр. 187.

Ссылка Прато неточна. Он пишет: «Два русских варианта можно прочесть в статье проф. Веселовского о французском журнале „La Mélusine" по поводу этой народной сказки в указанном Леже (Leger) в „Mélusine", № 6, 20 марта 1877 г., стр. 136—137 „Русском журнале народного просвещения январский номер 1877 г." Прато смешивает здесь статьи о сказках об Иване Грозном («Древняя и новая Россия», 1876, № 4) и о журнале «Mélusine» (в «Журнале Министерства народного просвещения»); кроме того, статья Леже в «Mélusine» напечатана не в 1877, а в 1878 г.

К стр. 188.

Перевод: «Этот император Филипп был весьма набожным христианином. И однажды случилось, что он отправился на охоту, и когда различные лица спешили оттуда и отсюда на охоту, сам император остался в роще с одним только воином, и хотел император немного поспать, чтобы подождать других с охоты. И когда император спал на коленях своего товарища-воина, увидел воин, как из уст спящего императора выполз маленький белый червячок; и тогда удивленный этим воин снял голову императора с колен и последовал за червяком. Тот червячок пришел к маленькому ручью (воде.) Воин обнаженным мечом сделал для червяка мост и червячок перешел по мечу. Затем червячок вошел в бывшую там большую пещеру (?). И вскоре выйдя вернулся к императору. И снова червяк вошел через рот императора и тотчас император проснулся и сказал воину: мне снилось, что я переходил по железному мосту и нашел большое сокровище в какой-то пещере. Тогда тот воин рассказал, как он видел червячка. И через несколько дней произвели поиски в той пещере, и когда нашли огромное сокровище, император отдал все блаженному Секунду, который тотчас все роздал бедным через блаженного Лаврентия».

Перевод подстрочного примечания: «Сокровище... отдал блаженному Сиксту папе, а блаженный Сикст блаженному Лаврентию, а блаженный Лаврентий снова все отдал бедным».

Rumänische Märchen, übersetzt von Mite Kremnitz. Leipzig. 1882

Печатается по тексту «Журнала Министерства народного просвещения», 1883, январь, стр. 216—228. На оттиске, хранящемся в архиве А. Н. Веселовского (ИЛИ), сделаны следующие добавления:

К стр. 226 (№ XX сборн. Kremnitz): Сл. Сборник мало[русских] сказок Чубинского, отд. I, № 19; Сборник материалов по этнографии, изд. при Дашковском этнографическом музее, вып. I; Халатьянца, Общий очерк нар[одных] армянских сказок, стр. 156 и т. д.: (О живой воде и моложавых яблоках; о чудном золотом соловье); Cosquin, Contes pop[ulaires] de Lorraine, № XIX.

К стр. 217—218: начальные (и конечные) формулы мадьярских сказок, сл. Katona, F. Literatur und Charakteristik d. magyarischen Folklore, Zs. f. vergleich. Literaturgeschichte u. Renaissance Literatur, N. F. I, 1, стр. 34—38.

К стр. 227: прим. 1 сл. русские сказки у Потанина, Этногр. сборн., IX, 103—104.

К стр. 226 (№ XX): сл. Разыскания вып. VI, 158 след. и Rev[ue] d[es] trad[itions] pop[ulaires] X, № 3 (1895) Gaudefroy-Demombynes, Contes arabes et orientaux, XI: Le roi et le dragon, [p] 139 след.; 144 след.

Сборник М. Кремниц, по поводу которого написана А. Н. Веселовским настоящая рецензия, не являлся оригинальным: составительница собрала и перевела на немецкий язык ряд сказок из различных румынских сборников.

Первый сборник румынских сказок вышел в 1845 г. на немецком языке: Arthur und Albert Schott, Walachische Märchen (Штутгарт, 1845; 43 номера, с примечаниями). В 1852 г. составлен сборник L. A. Staufe, Romänische Volksmärchen (48 номеров), оставшийся в рукописи, которая хранится в Венской библиотеке (см. «Zeitschrift des Vereins für Volkskunde», IX, стр. 84); отдельные номера из этого сборника были напечатаны в журнале «Zeitschrift für deutsche Mythologie», I, стр. 42, 409; II, стр. 197, 398 (1853, 1855). В журнале «Ausland» за 1856—1858 гг. опубликовал 35 сказок F. Obert: Romänische Märchen und Sagen.

Лишь около 1870 г. румынские сказки стали издаваться на румынском языке. Важнейшие сборники: J. C. Fundescu, Basme, poesii, păcăliturі şi ghicitori, Bucuresci, 1867, 1870, 1873; P. Ispirescu, Legende sau basmele Româniloru, adunate din gura poporului, scrise şi date la lumina de unu culegĕtoru-tipografu 1—2, 2 Buc., 1872—1876; Snoave sau poveşti populare 1—2, Buc., 1873—1874, 2-е изд. 1879; Legende sau basmele Româniloru, Buc., 1882, 1892; Povesti morale adunate, Buc., 1886; T. M. Arsenie,

Noua colectiune de basme sau istorii populare culese şi prelucrate 1—2, Buc., 1872—1874; N. D. Popescu, Calendarulu basmerolu, Buc., 1874—1885; Carte de basme, изд. 2-е, Buc., 1893; V. Petrescu, Mostre de dialectulu macedoromânu, 1-2: Basme şi poesii populare, culese şi traduse, Buc., 1880—1882.

Из этих сборников и брала материал М. Кремниц (1851—1916), подруга румынской королевы Елизаветы (Кармен Сильва).

После сборника М. Кремниц румынских сказок издавалось много. Богатый свод их с комментариями дал L. Şăinenu, Basmele române in comparatiune cu legendele antice clasice şi in legătură cu basmele poporeloru invecinate... studiu comparativu, Bucuresci, 1895. В 1928 г. вышел указатель румынских сказок: A. Schullerus, Verzeichnis der rumänischen Märchen und Märchenvarianten nach dem System der Märchentypen A. Aarnes zusammengestellt (FF Communications, № 78, Helsinki, 1928). Краткий обзор и перечисление сказочных сборников дается также и в V томе известного труда J. Bolte und G. Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, Bd. V, Leipzig, 1932, стр. 88—93.

Не являясь самостоятельным, сборник М. Кремниц все же представлял значительный интерес, так как сказки на румынском языке являлись менее доступными для научного оборота, чем на немецком. Сами же по себе румынские сказки чрезвычайно любопытны, так как в них можно видеть своего рода скрещение, с одной стороны, славянских, греческих, восточных, с другой — немецких и итальянских элементов. Естественно, поэтому и внимание Веселовского к этому сборнику (сам Веселовский нередко обращался к румынскому материалу непосредственно).

В своей рецензии Веселовский по обыкновению ставит ряд существенных вопросов. В самом начале рецензии он четко высказывается за необходимость дословного записывания сказок — мысль, даже и до сих пор не в достаточной степени усвоенная западноевропейской наукой. Самые существенные соображения Веселовский высказывает в последнем, четвертом разделе рецензии. Чрезвычайно интересно положение о том, что бо́льшая часть сказок «является спаем мотивов, поставленных в связь случайно, и сравнение должно бы обратиться именно к этим мотивам, а не к целым сказочным особям». Эта мысль выдвигается в настоящее время В. Я. Проппом (Морфология сказки, Л., 1928) и А. И. Никифоровым (напр., «К вопросу о морфологическом изучении сказки», в «Сборнике в честь акад. А. И. Соболевского», Л., 1928).

Интересна далее высказанная по поводу сходства между румынской сказкой и французской легендой о Фануиле мысль о повсеместности верования в чудесное зачатие от плода, цвета и т. п. Веселовский, правда, в данном случае склонен думать, не лежала ли в основе сказки какая-нибудь апокрифическая повесть в роде повести о Фануиле. Но принципиально он признает, очевидно, возможность возникновения однородных произведений из общих верований и представлений и требует изучения «микроскопических подробностей» для разрешения вопроса в каждом отдельном случае.

В этом же плане интересны замечания в конце рецензии о символике в сказке о молодильных яблоках (и т. п.). Веселовский весьма расширяет

круг привлекаемых для объяснения этой символики материалов и ищет объяснения опять-таки в верованиях, не ограничиваясь чисто формальными сопоставлениями.

К стр. 191.

Архив Питрэ — «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, Palermo, 1882—1912.

К стр. 194.

О чудесном зачатии вообще см. E. S. Hartland, The Legend of Perseus, I, The supernatural birth, London, 1894; Bolte und Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, I, Leipzig, 1913, стр. 544—545.

К стр. 194.

О душе вне тела (напр., Кощеева смерть в яйце и т. п.) см., напр., В. М. Викентьев, Древне-египетская повесть о двух братьях. Стр. 68—73. См. также библиографические указания: Smith Thompson, Motif-Index of Folk-literature, Vol. II, FF Communications, № 107, Helsinki, 1933, стр. 415—416, № E 710.

Kolmačevsky, L. Das Tierepos im Occident und bei den Slaven. Kazan, 1882, VIII, 316 S.

Печатается по тексту «Literaturblatt für germanische und romanische Philologie», 1883, № 8, стр. 322—325.

Перевод.

Труд Колмачевского о животном эпосе является ценным вкладом не только в русскую литературу, ибо на ряду с критическим пересмотром всех взглядов, высказанных в этой области после Гримма, мы находим в нем дальнейшую разработку вопроса на основе теории Полена Пари, которая недавно нашла поддержку у Мюлленгофа.

Постараемся выяснить здесь в общих чертах точку зрения автора и его отношение к рассматриваемым теоретическим вопросам. Последние побудили его попутно изложить также и свои взгляды на животный миф и животный эпос, на сказку и басню; остается только пожалеть, что он не счел нужным развить эти взгляды более обстоятельно, что впрочем не входило в основную задачу его исследования.

Она заключалась в первую очередь в том, чтобы проследить странствования сказок или сказочных сюжетов, вошедших в состав Roman de Renart и его ответвлений, и по возможности установить пути этих странствований и их различные скрещения.

Выяснилась, в особенности для славянской животной сказки, вероятность двух течений, которые, если не создавали, то во всяком случае во многом обусловили ее сюжеты. Одно из этих течений шло через Византию, другое с Запада. Автор полагает возможным в отдельных случаях указать на литературные обработки животного эпоса как на источник западного влияния. Ход доказательства отличается большой обстоятельностью и остроумием, однако все же в ряде случаев не менее вероятными являются и другие толкования. Рецензенту порою невольно приходили на ум слова Либрехта: «Сказка, рассказ и т. д. распространяются такими путями, которые часто совершенно невозможно проследить». Показательно во всяком случае, что Колмачевский счел нужным избрать именно эти строки эпиграфом к главе, посвященной анализу сказок и вопросу об их странствованиях. Глава эта является наиболее содержательной и важной частью книги. Здесь автор знакомит нас со сказочными сюжетами, встречающимися в западном животном эпосе и комментирует их, привлекая различнейшие народные версии.

Все сюжеты разбиты на девять рубрик: 1) Ренар крадет рыбу; 2) Рыбная ловля Ренара; 3) Похищение петуха Ренаром; 4) Дележ жатвы;

5) Избавление человека от хищных зверей; 6) Странствие зверей; 7) Ренар-судья; 8) Глупый волк; 9) Ренар и Дроин.

Каждая версия подвергается исключительно тщательному исследованию, сличается с родственными, затем устанавливается их взаимоотношение и на этом основании делается вывод относительно их генеалогии и распространения.

Метод этот весьма выгодно отличается от модного ныне нагромождения вариантов, кое-как связанных удобными словечками: «Смотри и сравни».

Богатый литературный аппарат, находившийся в распоряжении автора, никогда еще не использовался столь широко в области славянской животной сказки. Дополнить его можно было бы лишь немногим, но от этого я здесь воздержусь, считая нужным поставить вопрос методического характера.

Автор отправляется от отдельных сказок и восходит от них к различным вариантам Ренара, Рейнгарта и т. д. При таком методе, однако, не объясняется связь между отдельными сказками о лисе внутри этих поэм, и остается открытым вопрос о том, каким образом она создалась.

С другой стороны, известно, что и народные сказки о лисе часто встречаются не в одиночку, а группами. Я полагаю, что при анализе следует исходить именно из этих групп, чтобы иметь возможность проверить, не совпадают ли они с аналогичными группами литературных обработок эпоса. Если бы это имело место, то мы получили бы указания о предистории Ренара. Поясним это примером:

На стр. 114 автор анализирует один из эпизодов эпоса о Ренаре ст. 15309—16772 (см. ст. 16899) и далее на стр. 236—237 связанный с ним эпизод ст. 16900—17870.

Содержание первого таково:

Богатый виллан Литарт пашет шестью волами; он проклинает одного из них словами: «чтоб тебя волк или медведь забрал». Медведь легок на помине и хочет унести обещанную добычу, но виллан просит отсрочки до следующего утра. При помощи Ренара, которому он обещает за услугу своего петуха Бланше, ему удается обмануть медведя и убить его. Однако и Ренара он обманывает, выпуская на него своих собак: Ma coe ont retenu en gages, говорит лиса, ст. 16896.

Этот эпизод комментируется автором в связи с другими сказками аналогичного содержания. Однако он имеет в романе продолжение, толкование которого мы находим в другой части книги. Ренар, желая отомстить виллану, похищает у него постромки (coroies). Осел виллана обещает доставить ему Ренара и его жену. Для этой цели он прикидывается мертвым. Ренар с женой привязывают себя к мнимоумершему, чтобы утащить его. Ренар вскоре замечает обман и отвязывается, жену же его осел увлекает к виллану. Последний хочет ее ударить, но попадает по ноге осла, так что лисе удается спастись бегством.

Связь между этими эпизодами представляется чрезвычайно слабой, почти механической. Между тем я ее нахожу в одной осетинской сказке, первый эпизод которой почти совпадает с соответствующим рассказом романа с тою только разницей, что место медведя заступает волк. Затем следует месть лисы; она приводит стадо свиней к пашне крестьянина,

чтобы они могли там откармливаться. За это они должны отдать ей позднее поросенка. Когда условие это затем не выполняется, лиса идет на проезжую дорогу и прикидывается мертвой. Проезжающие мимо в телегах люди хотят ее убить. Тогда она говорит: «Какой прок вам от бесхвостой лисы» и вызывается показать им дорогу к свиньям, чтобы они их перебили. В награду за это она выпрашивает коня, которого привязывают к ней веревкой. Теперь лиса думает, как бы ей съесть этого коня. В это время пробегает волк. Она решает использовать его для этой цели и говорит, что конь магометанин и его надо резать особым способом. Жадный волк поддается уговорам лисы и просовывает голову в петлю коня. Сама лиса нападает на коня спереди, так что он тянет назад и погибает вместе с волком от удушенья (Müller, Ossetische Märchen, I, p. 83 ff.).

Сказка, вторая часть которой видимо испорчена, сохранила еще древние черты. Так мнимая смерть лисы соответствует смерти осла в романе о Ренаре. В обоих случаях имеет место привязывание, равно как и предыдущий эпизод о медведе и волке. Аналогичную связь между отдельными эпизодами можно установить и для других частей романа и народной сказки: здесь мы имеем дело именно с малыми животными эпопеями или со сказочными циклами, которые растворились в большом эпосе, но сохранили еще свои первоначальные черты. Как бы ни расширять границы литературных влияний, вряд ли можно предположить, что связь эта впервые возникла на почве романа и оттуда уже проникла в сказку, особенно если иметь в виду осетинский вариант. Нам кажется, что в допущении литературных заимствований автор иногда заходит слишком далеко, однако многие из его положений вполне обоснованы и должны быть с благодарностью использованы будущими исследователями как отправная точка дальнейших изысканий.

В архиве А. Н. Веселовского сохранился следующий рукописный отрывок (шифр 213), являющийся началом отзыва о работе Колмачевского: «Самостоятельной работы по животному эпосу, имеющему на западе весьма почтенную литературу и историю вопроса, у нас пока не было. Книга г. Колмачевского (Животный эпос на западе и у славян, Казань, 1882) восполняет этот чувствительный недостаток. Отличаясь фактическою полнотою и методичностью анализа, она радушно будет принята даже теми, кто предпочел бы остаться при старом взгляде на развитие животного эпоса, водворенном Я. Гриммом и принятом у нас как готовая схема, под которую [лишь] оставалось лишь подогнать матерьял русских и славянских [народных] животных сказок. Таким же путем слагались у нас, как известно, и еще слагаются трактаты о нашей мифологии: русское вино в немецких мехах! Я ничего не имею против такого сочетания, если бы оно было методично и не вело исследователя к преждевременному успокоению на дешевых лаврах.

Г. Колмачевский также пользуется славянскими народными сказками, но они нужны ему не балластом в подкреплении ходячего взгляда, а критическим мерилом для [подтверждения или установления нового] его оценки. В этом отношении вторая глава его книги, разбирающая «отношение славянского животного эпоса к западному», является наиболее

важной частью его исследования. Первая посвящена разбору гипотез о происхождении, развитии и распространении животного эпоса, причем, насколько мы можем судить, не опущено ни одно, хотя бы мелкое исследование в области вопроса. В последней части книги (гл. III) автор [рассмотрел] знакомит нас, в обстоятельном обзоре, с современной разработкой специально-западного животного эпоса, т. е. многочисленных романов о Ренаре, и кончает оценкой сатирического».

На этом рукопись обрывается. В квадратные скобки заключены слова, зачеркнутые А. Н. Веселовским.

В архиве А. Н. Веселовского (шифр 213) хранится также следующий конспективный отзыв о работе Колмачевского, повидимому, программа выступления А. Н. Веселовского на диспуте (здесь Веселовский намечает те же мысли, что и в рецензии, но с большей полнотой и определенностью):

«1. К‹олмачевский› впервые привлек научн. образом матерьял славянских сказок к изучению европейского животного эпоса. Мнение Гримма и Müllenhof'а.

2. Общие результаты, стр. 53—55, 173—174, 311:

а) *Животная* сказка сложилась впервые; животная сага не существовала (53. Как это понять?).

б) [*Животный миф*] В сфере животного эпоса невозможно усматривать следы облачных мифов (54.) Миф, животный эпос — сказка; их взаимные отношения. Мнение Тоблера и его опровержение — Колмачевский ограничивается отрицанием, когда требовалось расследование. Миф (животный или нет) и эпос (животный или людской), мол, разновременные продукты культуры (у диких нет животных сказок), связанные между собою лишь общностью объекта. Необходимо было разыскать это, чтобы иметь *логически* обоснованное право отрицать в сказках мифическое содержание и матерьял для мифологии. Опыт такого разыскания: животные в поверье и в сказке (медведь, волк, лиса); между теми и другими нет связи;

с) сказка и басня (54: дальнейшее развитие момента животной сказки? Басня и пословица 44 sqq; битый небитого везет, каждая лиса свой хвост береги и т. п. Пословица как [обобщ] образное выражение [поучен] назидания, которое каждый мог вывести из сказки; животные сказки давали [к тому] больше всего [матерьяла] к тому повода — несложностью своих тем и типичностью животных образов. Мотив басни построен на том же).

[d] *Самостоятельное зарождение сказок и гипотеза переходности* (54, 173). [В] Что такое принцип *естественности?* (54. Прим.: шакал при льве на востоке; лисица при льве на западе: двоякая неестественность сочетаний, так как лев [наших] европейск[их]ого животного эпоса — не свой, да и лисица при нем не у места. Замена льва германским медведем, предложенная Гриммом, немного увеличивает естественность. — Разумеется принцип естественности — относительный: что естественного в волке — ловящем рыбу хвостом?).

е) *Движение переходных сказок.* α) с востока через Византию и β) с запада на славян и русских, при посредстве народов, занимавших юго-восточный угол Европы (170—171). Сл. 110 (*славянские* сказки в пря-

мой зависимости от литературных обработок животного эпоса *на западе*), 133 (id.), сл. 315 (id.), 312 и 64; 239-41 (славянские сказки сложились под двойным влиянием: восточным и западным). Сл. 138: то же; 145—146: сказка с мотивами: прыжок барана в волчью пасть — и волк землемер — варианты одного и того же сюжета, первый [более] распространен [у славян] на Руси, другой на западе; их соединение в словинской и сакской сказке и заключение автора! 146, 162—163: восток, Византия, юго-восточный угол Европы и разветвление путей. «В юго-восточном углу Европы встречаются сказки, которые оказываются верными посредниками между русскими и западными». Какие? Не приведенные ли выше словинские и татранские [? *Ред.*] — с их *накоплением* мотивов?[1] — Заключение: рядом с попытками (сл. особенно 312—314) указать западное движение сказки на Русь, движение восточное только предположено и не разобрано на примерах (Византия?)[2] Кроме того доказательность западной гипотезы, в смысле выделения нашей [? *Ред.*] русской сказки из западного варианта устраняется (для известных случаев) возможным предположением, что та и другой восходят к более древней форме рассказа. — Если западный животный эпос, в форме Ренара, повлиял на содержание, между прочими, словинских сказок, то почему не отразились в последних специфические черты первого: вражда и война Ренара с Изенгримом (17, 44).

f) Разбор сказок (55 след. Лучший отдел)[3] Другие примеры происхождения. Рассказы «Кража рыбы» (57—68) и «Рыбная ловля» (68—92). Сл. 168 — Бенфей. В Ренаре эти рассказы разделены эпизодом о том, как Ренар постриг волка в монахи (90). К. отрицает (91) исконную связь «Кражи» и «Ловли». Так ли это? Renard v. 749—916: R. притворяется мертвым, купцы кидают его на воз, откуда он сбрасывает рыбу; vv. 3919—4030: то же, R. дает одну селедку волку, который неудачно пытается повторить проделку R.; Reinke: волк подбирает рыбу, которую сбрасывает R. и поедает ее. — Рассказ о ловле рыбы (Reinardus, Renard и др.) мотивуется в Reinardus тем, что волк поел у лисы окорок: имеется в виду отместка; при этом заметим, что R. в эпизоде кражи не только представил себя мерт-

[1] К накоплению: Миллер, Осет. этюды I, 83 след.: a) человек пашет, его договор с волком: он должен ему отдать быка; лиса, мешок; собака — месть лисы: свиньи в поле; b) притворная смерть: обоз (цель притворства — месть) лиса получает лошадь; c) лошадь и волк в петле.

[2] Сл. Старине IV, 68—69 [неразобр. *Ред.*] — медьведь, волк, вепрь — кот, лисица, еж; вепрь в солому, волк на под, медведь на грушу. Кот бросается на хвост вепрю, который убивается о порог; напуганный кот бросается на под, откуда волк бросается и убивается на смерть; то же и с медведем).

[3] Неполноты и неясности: почему §§ 4—5 (избавление человека от хищного зверя) — отделены от § 7 (лиса судья); № 6 (звери-странники) от эпизода Ренара 236—7? Восстановление (сл. стр. 114): вол — поле пашет, медведь требует вола; лиса в мешке; на лису собаки — р. 236: лиса крадет у возчика постромки, осел хочет их принести, притворяется мертвым, лис и его жена привязываются к нему, последнюю осел увлекает и т. д. См. выше *.

вым, но и вывалялся в глине (roge terrier бестиариев сл. 37—41). В эпизоде ловли (в сказках) лиса бросается в «квашню» (русск. 70), в тесто (71) сл. 84 след.: зачем? (ведь так ли: лиса крадет рыбу, для этого она вывалялась (в глине и т. п.), волк поедает ее и она ему мстит; эпизод о волке-монахе и ловля — варианты одного рассказа о мести, в которой лиса наша является вывалявшейся (со времени кражи). — Результат: изучать не только изолированные сказки, но и группы; значение народных сводов (былины, животные сказки) для истории сводов художественных (гомеровские эпопеи, романы о Ренаре).

Статья А. Н. Веселовского является рецензией на диссертацию Л. З. Колмачевского «Животный эпос на Западе и у славян», опубликованную в «Ученых записках Казанского университета» (по отделению историко-филологических наук) за 1882 г. (и отдельно). Книга Колмачевского принадлежала к числу немногих не только в русской, но и в мировой научной литературе работ, посвященных так наз. «животным сказкам». В западноевропейской научной литературе (обзор которой делает Колмачевский в первой главе своей работы) наибольшее значение имели работы Я. Гримма (введение к изданию «Reinhart Fuchs», Berlin, 1834), Вебера (A. W[eber]; Ueber den Zusammenhang indischer Fabeln mit griechischen. Indische Studien, III, 1855, 327—373), Бенфея («Pantschatantra», 1859, и «Kalilag und Damnag», Leipzig, 1876), и Полена Пари («Nouvelle étude sur le roman de Renart», 1860). В русской литературе Колмачевский предшественников не указывает, да их в сущности и не было. Лишь между прочим в виде отдельных ссылок или в порядке общих обзоров говорят о животных сказках А. Н. Пыпин в рецензии на сборник сказок Афанасьева (Отечественные Записки, 1856, CVI), сам А. Н. Афанасьев в примечаниях к сказкам и в «Поэтических воззрениях славян на природу» (1866—1869), А. А. Потебня в работе «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» (Чтения в Общ. истории и древностей российских, 1865, №№ 4—12), О. Ф. Миллер во втором издании «Опыта исторического обозрения русской словесности» (СПб., 1865); можно отметить также статью Д. О. Шеппинга «Обозрение звериного эпоса Западной Европы» (Филологические Записки, 1868, I).

Колмачевский является сторонником теории заимствования, хотя и признает возможность возникновения отдельных сюжетов в различных странах. А. Н. Веселовский в своей рецензии ограничивается сравнительно весьма кратким отзывом. Высказав сожаление по поводу того, что Колмачевский не развивает подробнее своих взглядов на животный миф и животный эпос, на сказку и басню, сам Веселовский также не останавливается здесь на этих вопросах; он даже не упоминает ни анимизма, ни тотемизма, о чем позднее будет говорить, напр., в «Исторической поэтике».

Лишь в очень осторожной форме А. Н. Веселовский отмечает трудность разрешения вопроса о путях странствований сказки, не отрицая самих этих странствований и не внося ограничений в теорию заимствования. Точно так же очень осторожно он высказывает мысль о том, что положения Колмачевского о чисто литературных заимствованиях иногда слишком категоричны.

Центральным пунктом рецензии является вопрос о необходимости изучать животные сказки по группам, а не в одиночку — мысль чрезвычайно любопытная и плодотворная, хотя Веселовский и не раскрывает всего ее значения (в ряде случаев можно говорить о группах или циклах и в области волшебных сказок: так, напр., в разные сочетания вступает сказка о победителе змея или о подмененной невесте или об исчезнувшей жене и т. п.).

Диссертация Колмачевского вызвала, кроме рецензии Веселовского, обширную рецензию Н. П. Дашкевича, впоследствии значительно расширенную автором и выпущенную в виде отдельной работы: Н. П. Дашкевич, Вопрос о происхождении и развитии эпоса о животных по исследованиям последнего тридцатилетия, Киев, 1904. Дашкевич значительно ограничивает категоричность суждений Колмачевского о заимствовании и с своей стороны подчеркивает наличие в животных сказках следов «древнейших представлений о животных», а также «самостоятельность народных повествований» и «производительность народно-поэтического творчества, которые не подрываются заимствованием».

Против Колмачевского выступает также Вл. Бобров в своей работе «Русские народные сказки о животных» (Русский филологический вестник, 1906, № 3—4; 1907, №№ 1, 2, 3; 1908, №№ 1—2, 3, и отдельное издание). Автор считает положения Колмачевского о заимствовании русских животных сказок с востока или с запада односторонними и неубедительными и с своей стороны стремится подчеркнуть отличие русских сказок от восточных и европейских, приходя на основании этих различий к выводу о самобытности русских животных сказок, как «драгоценной части наследия народной поэзии».

Вне прямой связи с работой Колмачевского дал ряд статей, связанных отчасти с вопросом о животных сказках, Н. Ф. Сумцов: Тур в народной словесности (Киевская старина, 1887, I); Мышь в народной словесности (Этнографическое обозрение (1891, № 1); Заяц в народной словесности (Этнографическое обозрение, 1891, № 3); Жаба и лягушка в народных поверьях и сказках (1896). Такого же рода работу дал Миловидов: Жаба и лягушка в народном миросозерцании, преимущественно малорусском (Сборник Харьковского историко-филологического общества, т. XIX, Харьков, 1913). Здесь сказки и рассказы о животных берутся в связи с верованиями и мифологическими представлениями. Ту же тему на более широком (в определенном направлении) материале ставит В. Клингер: Животное в античном и современном суеверии (Киев, 1911). Клингеру принадлежит также работа более узкого характера: Две античные сказки об орле и их позднейшие отражения (Киевские университетские известия, 1913, I).

А. М. Смирнов в работе «Систематический указатель тем и вариантов русских народных сказок» (Известия отделения русского языка и словесности Академии Наук, 1911, т. XVI, кн. 4; 1912, т. XVII, кн. 4) ограничивается библиографией и кратким анализом изложения животных сказок, привлекая русский, украинский и белорусский материал. Перечисление главнейших сюжетов животных сказок с основными библиографическими

указаниями (по русскому материалу) дано в справочнике Н. П. Андреева «Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне» (Ленинград, 1929).

В. Гнатюк своему богатейшему сборнику «Українські народні байки» (Етнографічний Збірник, т. XXXVII—XXXVIII, у Львові, 1916) предпослал вступительную статью «Деякі уваги над байкою» (стр. XIII—LVI), в которой устанавливает понятие животной сказки в ее отличии от литературной басни, говорит о тотемистическом и фетишистическом происхождении животных сказок, дает характеристику представлений о животных по украинским сказкам и кратко характеризует главнейшие работы, посвященные животным сказкам.

В западноевропейской науке после работы Колмачевского животным сказкам уделялось внимание главным образом в связи с романом о Лисе. Этому роману и его источникам посвящены, напр., работы: L. Sudre, Les sources du Roman de Renart, 1893. G. Paris, Le roman de Renard, Par. 1895,—перепечатано в «Mélanges de litterature française du moyen âge», publiés par M. Roques, t. II, Par. 1912. L. Foulet, Le roman de Renard. Par. 1914. A. Graf, Die Grundlagen des Reineke Fuchs. FF Communications № 38, Helsinki, 1920.

Богатый свод материала животных сказок с некоторыми комментариями к нему дает O. Dähnhardt, Natursagen, Bd. III—IV (Leipzig-Berlin, 1912).

Обширные исследования об отдельных группах животных сказок, выполненные в духе теории заимствования по приемам «финской» (историко-географической) школы, дают К. Krohn и A. Aarne: Kaarle Krohn, Bär (Wolf) und Fuchs, eine nordische Tiermärchenkette («Journal de la Société Finno-Ougrienne», 6, Helsingfors, 1889); Mann und Fuchs, drei vergleichende Märchenstudien, Helsingfors, 1891; Antti Aarne, Die Tiere auf der Wanderschaft. FF Communications, № 11; Helsinki, 1913.

В связи с общими вопросами о верованиях и мифологических представлениях в сказках нередко касаются животных сказок представители английской (и американской) «этнологической» школы, напр., A. Lang, Myth, Ritual and Religion, London, 1887; J. A. Macculloch, The Childhood of Fiction, London, 1905, и др.

К стр. 204.

Веселовский называет здесь ряд работ, характеристику которых дает Колмачевский: J. Grimm, Reinhart Fuchs, Berlin, 1834); A. Paulin Paris, Nouvelle étude sur le roman de Renart, 1860; впоследствии та же работа вышла в книге: Les aventures de maître Renart et d'Ysengrin son compère... suivies de nouvelles recherches sur le roman de Renart par A. Paulin Paris, Paris, 1861; Müllenhoff дал статью в «Zeitschrift für Deutsches Altertum», VI, № 1.

К стр. 204—205. Слова эти взяты из статьи Либрехта (F. Liebrecht) в «Jahrbuch für romanische und englische Literatur», III, стр. 83.

Sagen und Märchen der Südslaven, in ihrem Verhältnis zu den Sagen und Märchen der übrigen indogermanischen Völkergruppen, von Dr. Friedrich S. Krauss. I.

Sagen und Märchen der Südslaven. Zum grossen Theil aus ungedruckten Quellen, von Dr. Friedrich S. Krauss. Lpz. 1883.

Печатается по тексту «Archiv für Slavische Philologie» VII (1884) Anzeigen, S. 309—312.

Перевод.

Составленный г. Краусом «Сборник сказаний и сказок южных славян» заключает в себе более тысячи текстов (среди них двести животных сказок)», как сказано на стр. XV предисловия. Стало быть мы имеем здесь дело с началом обширного труда, так как первый том содержит всего 109 сказок и шванков. Будем надеяться, что последующие томы в большей мере, нежели данный, оправдают содержащееся в заглавии обещание — дать «главным образом» неопубликованный материал.

Большая часть ныне вышедших в свет сказок заимствована из уже имеющихся в печати сборников, но, поскольку последние малодоступны, вторичное обнародование и перевод этих сказок можно приветствовать. Так как г. Краус придает чрезвычайно большое значение надежности своих источников, то под этим углом зрения он и дает подробную характеристику лицам, на труды которых он ссылается. Так, говоря о Караджиче, автор сообщает, что это — «исключительно добросовестный человек, на которого не может пасть даже и тень подозрения в умышленном обмане. Впрочем, на основании моих материалов я имею возможность шаг за шагом проследить весь ход его работы. Так, напр., обнаруживается, что № 35, записанный в 1835 г. в Ризано (= Кар. № 38), заимствован непосредственно у греков. Подобно этому и № 36 дословно заимстован из Панчатантры (у Бенфея, 2-я часть, стр. 262—266, Лейпциг 1859). В обоих случаях рассказчики могли быть введены в заблуждение кем-либо другим. Они тем легче могли принять эти сказки за народные, что в рассказах имеются хорошо знакомые черты. Так, в № 35 — это опасная для путника встреча с одноглазым великаном, обитающим в пещере, в № 36 — превращение в мышь. Хотя, впрочем, так называемые сказки о превращениях также занесены к южным славянам извне». Доказательств этого утверждения г. Краус пока не приводит. О № 36 у Кар. — Краус I № 35 (Полифем) смотри между тем рассуждения Крека в «Polyfem v národnej tradiciji slovanskej», стр. 8 и сл. отдельного оттиска.

Печатные и рукописные сборники г. Валявца, усердно использованные г. Краусом, не возбуждают в последнем даже и того легкого подозрения, которое он высказывает по отношению к Караджичу. Надо полагать, что он вполне осведомлен относительно надежности источников Валявца и не питает по этому поводу никаких сомнений.

На долю Плоль-Гердвигова достаются лишь несколько замечаний, касающихся преимущественно стиля записанных им сказок. Он записывал сказки слово в слово, как их, почти нехотя поддаваясь его уговорам, рассказывали под хмельком крестьяне. Рассказы короткие, простые. О стилистике, о каком-либо построении периодов здесь нет и речи. Этот способ повествования отрывистыми предложениями со странными скачками мысли граничит с самым ранним детством и обнаруживает поразительное совпадение с повествованием в древне-персидской клинописи (sic). Такого рода проза совершенно бессознательно является по существу своему изначальнейшей поэзией. И как раз на примерах, взятых нами у Плоля, ясно видно, что наша современная проза ничто иное, как подражание древним грекам (sic)... На эту тему г. Краус обещает высказаться подробнее в другом месте, и мы надеемся при этом случае услышать от него много поучительного по вопросам стиля и в частности сказочного стиля. Так, нам хотелось бы выяснить, что он собственно подразумевает под выражением: составить сказку, «примыкающую» к какой-либо другой сказке или же другому варианту, стр. XXIV, XXVI. Если сказка примыкает к другой, то, на мой взгляд, это значит, что она ничто иное, как вольный пересказ, а следовательно и ценность ее, как материала для исследования, весьма сомнительна. Ибо одно дело схематически передать содержание сказок, как это, напр., сделал Ягич с сербскими, другое — сочинить их наново. Тому, кто хочет проследить в сказках распространение общих мотивов и сюжетов, вполне пригодны и краткие схемы. Однако при этом останется открытой другая и несравненно более важная сторона вопроса. Будущему исследователю предстоит выяснить сцепление отдельных моментов внутри самой сказки, логику ее связи («скачки мыслей» у Крауса), короче говоря, морфологию сказки. Достигнуть этой цели можно только при помощи точных записей, а никак не пересказов и переделок.

Эти вопросы должны были бы возникнуть перед г. Краусом, поскольку он, не довольствуясь ролью собирателя и переводчика, думает перейти к обработке накопленных им саг, сказок и песен. Следующие страницы предисловия, XIII—XV, дают нам представление о целях и задачах его дальнейшей работы.

«Древнейшим видом литературного творчества народа являются его сказания, в которых отразились последние воспоминания о старых религиозных воззрениях, обычаях и исторических событиях, так или иначе запечатлевшихся в народном сознании. Воспоминания эти настолько глубоко коренятся в народном сознании, что сказания, основным содержанием которых они являются, смогли даже пережить разделение народов и дойти до нас. Будучи проявлением исконного народного духа и его самобытнейшего творчества, они служат богатым источником знакомства с обычаями глубокой древности и содержат разнообразнейшие элементы развлечения и поучения. Для сравнительного

изучения сказок и сказаний в полной мере сохраняют силу те принципы, которые применяются в сравнительном языкознании. Как лингвист должен обладать всесторонним знанием языкового богатства народа, если он задался целью отделить исконную собственность от заимствованного, так и исследователь сказаний должен владеть своим материалом и прежде всего ясно представлять себе индивидуальные особенности данного народа, для того, чтобы иметь возможность установить, между какими народами происходил больший или меньший обмен преданиями, какой народ сохранил или забыл бо́льшую или меньшую часть общих преданий всей расы, и в частности, каким образом народ, привлекший его особое внимание, переосмысляет или преобразовывает наследие...

«Этим, однако, была бы исчерпана лишь часть работы. Наша задача будет в конечном итоге заключаться в том, чтобы найти первоначальную форму и по возможности значение отдельных сказаний. Это без сомнения наиболее спорная область в нашей науке, ибо здесь мы вступаем на очень шаткую почву, представляющую широкий простор для столкновения различнейших мнений... Некоторые... отрицают даже право на общие исследования подобного рода, прежде чем при помощи многочисленных частных исследований не будет создан прочный, как они полагают, фундамент. Я исхожу из противоположного воззрения и оспариваю правильность этого утверждения. Целью частного исследования может быть только укрепление и всестороннее завершение уже возведенного здания (sic). Позднейшие работы внесут ряд поправок и дополнений, но отнюдь не смогут поколебать целого (sic!)».

Автор несомненно разъяснит в своих дальнейших трудах все то, что представляется нам запутанным в данной программе. Я прежде всего имею в виду одновременно высказываемые взгляды на зарождение, странствование и превращение сказки. Разрешение этих вопросов требует, однако, обязательного специального исследования и вряд ли возможно в труде общего характера. Следовательно, если г. Краус хочет достигнуть сколько-нибудь точных результатов, то перед ним встанет эта непривлекательная для него альтернатива, и ему придется молча отказаться от некоторых общих мест предисловия. Я обращаю внимание на следующие строки, на стр. XVI, где дословно сказано: «Особую привлекательность южным славянам придает то, что, благодаря своей обособленности, они остались в стороне от культурных течений запада и чрезвычайно стойко сохранили старые традиции. Поэтому-то мы ни у одного славянского народа не находим столь ценного материала для сравнительного изучения сказаний и истории культуры, какой обнаруживается в преданиях южных славян». Установлено, однако, что нет ни одного славянского народа, который остался бы не затронутым западной культурой, хотя бы в ее церковном проявлении. Мало того, существует еще и восточная, скажем — византийская, опять-таки церковная культура, и обе они не раз оказывали глубокое влияние на нравы и обычаи, сказания и песни славян. Обстоятельство это должно было бы быть известно г. Краусу, выросшему «как поле-

вой цветочек среди простых крестьян», либо на основании собственных наблюдений, либо из поучений «матушки Евы». — Различие между древней традицией и культурными приобретениями существует таким образом и на этой почве, и не следует представлять себе работу по их разграничению исключительно легкой.

Примечание И. В. Ягича. О книге Ф. С. Крауса «Сказания и сказки южных славян» я помещаю здесь две рецензии, одна из которых содержит общие принципы, другая — интересные подробности. Так как использованный автором материал мне по большей части известен — даже рукописный сборник проф. Валявца больше года был в моем распоряжении в Берлине, — то я в известной мере имею возможность проверить работу автора по сравнению с имевшимися у него оригиналами. Обнаруживается, что отнюдь не собираясь быть точным переводчиком, он хотел играть роль «творящего пересказчика». Последняя ему, может быть, и вполне удалась, но была ли она прежде всего желательна, это другой вопрос, который как раз деликатно затрагивается в тонких замечаниях моего друга, В[еселовского].

В рецензии на книгу Крауса А. Н. Веселовский не высказывает новых тезисов; значение ее в том, что частный вопрос о южнославянской сказке ученый еще раз — по специальному поводу — включает в общее направление своих работ и представляет в свете своих исследований. Сборник южно-славянских сказок послужил поводом обратить внимание главным образом на вопросы методологического порядка, разработанные ученым в специальных исследованиях, посвященных изучению анонимных произведений, имевших широкое распространение и оказавших — при византийско-греческом посредстве между славянскими и романскими народами — значительное воздействие на верования, обряды и поэзию восточного и южного славянства.

Требования, предъявляемые рецензентом к новому сборнику сказок, вытекают из его суждений о возможных путях и средствах плодотворного собирания, издания и изучения памятников фольклора и из представления его о наличии сказочного материала в накоплениях славянских фольклористов к началу 80-х годов XIX столетия.

«Сказания и сказки южных славян» Крауса не были первой книгой в истории собирания и изучения южно-славянского фольклора. Эта история, начавшись сборами Вука Караджича, напечатанными впервые в 1821 г., ко времени выхода в свет книги Крауса исчисляла свою давность шестью десятилетиями, знала довольно длинный ряд имен усердных собирателей и скромных, но ревностных издателей. Среди многих своих предшественников и старших современников Краус имел, не говоря о начинателе сербской фольклористики Караджиче, таких умелых собирателей, как Р. Ф. Плоль-Гертвигов (R. F. Plohl-Herdvigov), первый сборник песен и сказок которого («Hrvatske narodne pjesme i pripoviedke») вышел уже в 1868 г., и ревностнейший словенско-хорватский филолог, издавший несколько прекрасных сборников южно-славянских сказок, проф. Матия Валявец (Valjavec; оценка его у Ягича в «Истории

славянской филологии», СПб., 1910, стр. 747—749; у Графенауэра, «Згодовина новејшега словенскега словства», кн. 2, 1911, и др.). Важнейшие собрания сказок перечислены Ягичем в «Aus dem südslavischen Märchenschatz». Archiv für Slavische Philologie, I. Band, 1876, SS. 268—270), повторены и дополнены в «Истории славянских литератур» Пыпина и Спасовича, т. I. СПб., 1879, стр. 280—282; перечень их дан у Гр. Крека в «Einleitung in die Slavische Literaturgeschichte», Graz, 1887, SS. 626—627; с большей полнотой собрания сказок и труды по их изучению перечислены в переводном труде Павла Поповича «Обзор истории сербской литературы», СПб., 1912, стр. 263—266.

К началу 80-х годов сказка была обильно собрана в разных концах южно-славянского мира — в Сербии, хорватских землях, в Боснии. Сказки южных славян были уже известны и за пределами распространения или господства славянской речи: в 1854 г. в Берлине напечатан, с предисловием Я. Гримма, перевод на немецкий язык сборника сказок Караджича «Volksmärchen der Serben. Gesammelt und herausgegeben von Wuk St. Karadschitsch. Ins Deutsche überzetzt von dessen Tochter Wilhelmine», а позднее — английский перевод: Mijatovics Csedomille «Serbian Folk-Lore, popular tales», London, 1874. Полуперевод — полупересказ южнославянских сказок (гл. обр. из Караджича) был дан на немецком языке Ягичем и Келером: V. Jagic und R. Köhler, «Aus dem südslavischen Märchenschatz» (Archiv für Slavische Philologie, 1876—1881, I, 270—289; II, 614—641; V, 17—79). К этому кругу трудов, ставивших задачей ознакомление представителей неславянских народов с южнославянскими сказками, принадлежало и издание Фр. Крауса.

Фридрих Краус (Friedrich Solomo Krauss) родился в Славонии в 1859 г. Любовь, интерес и знание сказки у него от матери и односельчан. Мать его «не научилась ни читать, ни писать. Предоставленная самой себе, росла она как цветок на поле между простыми крестьянами, взгляды и обычаи которых она вполне усвоила. Образованная чернь иронически называла ее колдуньей, а необразованные крестьяне звали ее — наша матушка Ева. Чернь несовсем неправа: моя мать действительно была чародейка, ибо если бы это было не так, то я не находился бы в полной власти ее волшебства...» «Никогда не бывал я так убаюкан самой лучшей музыкой, как нежным, ласковым сном, навеваемым материнскими сказками» (Сказания и сказки, стр. XXVII). Таким образом славянский язык и «народную» поэзию он усвоил еще в детстве. Юношей он изучал филологию в Вене под руководством Фр. Мюллера. По поручению мецената, кронпринца Рудольфа Габсбургского, молодой Краус совершил этнографическую поездку по Далмации, Боснии, Герцоговине и Славонии. Одно время он состоял при суде переводчиком с южно-славянских языков. В течение многих лет был секретарем «Israelitische Allianz» в Вене. В годы 1914—1919 состоял директором и профессором Kriegsinvalidenschule. Известность его в ученых кругах покоится главным образом на его издательской деятельности. Он редактировал многие этнографические журналы: «Der Urquell», «Bibliothek serbischer Meisterwerke»,

«Anthropophyteia», «Histor. Quellenschriften zum Studium der Anthropologie», «Der Volksmund» и пр. Многочисленные его труды относятся преимущественно к области славянской этнографии. Одновременно с выходом в свет двух томиков сказок («Сказания и сказки») появляются первые его опыты исследований: «Südslavische Pestsagen» («Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien», XIII Band, 1883, 5, SS. 156—168); «Südslavische Hexensagen» (ibid. Band, 1884, 55, SS. 13—48); «Ueber slavische Reminiscenzen in Brandenburger Sagen» (ibid., Verhandlungen, SS. 14—26); «Sitte und Brauch der Südslaven», Wien, 1885; «Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven», Münster, 1890; «Gonitwy šlubne u slovian południowych» («Wisła», 1890, t. IV, str. 112—122). «Powrót umarłych na swiat (ibid., str. 657—683), «Die Zeugung in Sitte, Brauch und Glauben der Südslaven», 1899—1902, «Die Volkskunde in den Jahren 1897—1902», Erlangen, 1903 (= в кратком изложении: «Ludoznawstwo w latach 1897—1902» в журнале «Wisła», t. XIX, 1905, str. 73—94) и мн. др. Перу Крауса принадлежат сочинения по истории, опыты в области беллетристики, драматургии, стихотворной лирики.

В научный оборот труды Крауса вошли главным образом как большие собрания материалов. Для оценки их показательна вторая литературная встреча Крауса и Веселовского, которая произошла позднее выхода в свет «Сказаний и сказок» и рецензии на эту книгу—при разработке одной и той же темы: о судьбе-доле. В исследовании «Судьба-доля в народных представлениях славян» (Сборник Отделения русского языка и словесности Акад. Наук, т. XLVI, № 6: Разыскания в области русского духовного стиха, вып. 5, СПб., 1889, стр. 173—260) Веселовский, отклоняя суждения Крауса, часто пользуется материалами, собранными в его труде: «Sreca. Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslaven», Wien, 1886. Умеренная оценка изысканий Крауса является следствием их недостаточной самостоятельности, подчеркнуто-отмеченной Ягичем (Ягич, История славянской филологии, стр. 871) и, возможно, некоторой преднастроенностью не в его пользу, вызванной крупными недочетами его сборника, рассмотренного в рецензии Веселовского.

«Сказания и сказки»—томик малого формата—заключает в себе небольшие тексты южно-славянских сказок (стр. 1—480) в пересказе и переводе на немецкий — с приметными южно-германскими чертами — язык, предваренные не лишенным молодой смелости в утверждениях, без заметных следов скромности и нескупым на обещания предисловием (стр. VII—XXIX). Из тысячи сказок, объявленных в предисловии собирателем, в этот сборник вошла только десятая доля текстов, из которых новыми, т. е. собранными лично или извлеченными из частных архивов южнославянских ученых, были немногие. Однако книга Крауса не была бесполезной: заслуга автора заключалась в том, что он вводил в более широкий научный оборот малодоступный материал — записи на славянских языках. Густав Мейер, не разошедшийся в оценке издания Крауса с Веселовским, ввел этот сборник сказок в круг сборников других собирателей,

определив таким образом место напечатанного Краусом материала в специальной литературе (Archiv für Sl. Philologie, VII, 1884, SS. 312—319).[1]

Веселовский посмотрел на издание Крауса как на начало обширного труда, уделив книге юноши свое внимание, и его рецензия — по объему и сдержанно ироническому тону — имела смысл предостережения: сборник, по мысли рецензента, ценен не изданной автором частью, а как начало большого ученого предприятия, взятого на себя молодым ученым, уже зарекомендовавшим себя знанием языка, осведомленностью в специальной литературе, опытами разработки научных вопросов, но — в то же время — и не до конца продуманным отношением к обрабатываемым материалам и нетвердыми методологическими позициями.

«Я... имею возможность проверить работу автора по сравнению с имевшимися у него оригиналами. Обнаруживается, что, отнюдь не собираясь быть точным переводчиком, он [Краус] хотел играть роль „творящего" пересказчика. Последняя ему, может быть, и вполне удалась, но была ли она прежде всего желательна, это — другой вопрос, который... деликатно затрагивается в тонких замечаниях моего друга», — такими словами сопроводил рецензию Веселовского на «Сказания и сказки» Крауса Ягич (S. 309, выноска), раскрывая не ясный по началу намек рецензента, прикрытый формой пожелания «выяснить, что он [Краус] собственно подразумевает под выражением: составить сказку „примыкающую" к какой-либо сказке...»

В главнейшей своей части рецензия направлена на раскрытие и указание ошибок в общих научных взглядах Крауса (от которых он, по мнению рецензента, рано или поздно должен будет «молча отказаться») и проистекающих отсюда методологических погрешностей.

Знакомя своих читателей с отзывами печати о первом томе «Сказаний и сказок» («Sagen und Märchen der Südslaven, II Band, Lpz., 1884, SS. 428—430), Краус рецензии Веселовского не назвал: в ней молодой ученый уловил снисходительную улыбку многоопытного собрата, в которой лестного для себя нашел весьма немного. Ни в 1884 г., ни через тридцать лет, когда вышла его книга «1000 Sagen und Märchen der Südslaven». I. Band, 1914, обещания своего — не только в отношении объема собрания — Краус не выполнил. Он действительно «молча отказался» от поставленных им в юности широких и — по сути дела — неосуществимых задач.

К стр. 209.

Имеется в виду словенский журнал «Kres», I, 1882, str. 1—45.

К стр. 209.

Веселовский имеет в виду названную здесь работу: «Aus dem südslavischen Märchenschatz», в которой дан полуперевод — полупересказ 58 текстов сказок главным образом из Караджича, по изданию 1870 г.: «Српске народне приповjетке. Скупио их и на свиjет издао Вук Стеф. Караџић. У Бечу, 1870».

---

[1] О I—II тт. «Сказаний и сказок» Крауса Gustav Meyer (1850—1900) высказал содержательные замечания в своих «Essays und Studien zur Sprachgeschichte und Volkskunde. I. Band, Berlin, 1885, SS. 222—230.

Лорренские сказки

Печатается по тексту «Журнала Министерства народного просвещения», 1887, апрель, стр. 285—303.

Рукописей статьи «Лорренские сказки» не сохранилось; имеется два оттиска печатной статьи (хранятся в ИЛИ АН), на одном — мелкое библиографическое дополнение.

Настоящая статья написана по поводу двухтомного издания сказок Коскена (Emmanuel Cosquin. Contes populaires de Lorraine comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers et précédés d'un essai sur l'origine et la propagation des contes populaires europeens, Paris 1887, in 8°, I+LXVII+290 p., II, 376 p.)

Во Франции ранние тексты сказки — сказки о животных известны от XII в., фаблио — от XIII в. От XV в. — всевозможные lai со сказочными сюжетами. В 1697 г. появился сборник Charles Perrault, в 1698 г. сборник графини d'Aulnoy, за которым следовали серии всевозможных «Cabinet des fées» и отдельных сказок (см. Bolte-Polivka, Anmerkungen, IV, 150 и 261). Но все это были беллетристические опыты. Научное же собирание сказок во Франции началось поздно. Первый серьезный интерес к народной сказке во Франции обнаружили писатели. Жорж Занд в 50-х гг. записывала сказки в Berry (см. «Revue des traditions populaires», 2, 522; 3, 207), Gerard de Nerval собирал сказки в Valois и т. д. В 60-х гг. XIX в. собирают сказки уже специалисты: Du Meril, T. Cénac-Moncaut, J. F. Blade, E. Beauvois, L. P. Gras. Только в конце 70-х гг. начинаются исследовательски-собирательские работы Gaston Paris и издательская деятельность H. Gaidoz. E. Cosquin еще в 1862 г. посылает Якову Гримму одну из первых своих записей — сказку «Вошка и блошка» и получает поддержку знаменитого фольклориста (см. письмо Я. Гримма к Коскену в Ztshr. f. Volkskunde, 21, 249). В 1876 г. Коскен начинает печатать лорренские сказки в журнале «Romania» (вып. 5—10) и печатает их вплоть до 1881 г., а затем собирает и издает их двухтомником в 1887 г. с особым предисловием; на это издание и написана рецензия А. Н. Веселовского.

Для французской собирательской работы лорренский сборник Коскена представлял крупнейшее явление, так как он открывал собою серию последующих солидных сборников сказок, записанных из уст народа по возможности точно, вроде сборников P. Sebillot (который начал печататься в 1877 г.) или сборников Carnoy, A. Harou, E. de Cerny, A. Orain, W. Griffis, F. Cadic и др. В этом крупное историческое значение сборника Коскена. Но ценен он также, помимо текстов, еще предисловием, в кото-

ром Коскен четко поставил французское сказковедение на путь миграционного индийского толкования сказки, и примечаниями с богатейшим сравнительным материалом к лорренским текстам. Предисловие, обосновывающее индианизм Коскена, в русском свободном переводе напечатано Д. Дмитриевым в его «Исследовании о происхождении и распространении европейских народных сказок», Киев, 1907, изд. «Литературно-научного сборника». Примечания Коскена к 84 напечатанным текстам представляют многочисленные параллели разных народов, собранные более чем по 170 различным сборникам (список их приложен в конце 2-го тома). И теоретическое и особенно материальное значение сборника Коскена сохраняется до настоящего времени. Bolte-Polivka в пятом томе Anmerkungen, вышедшем в 1932 г., полагают, что лотарингский сборник Коскена и в настоящее время является «ценнейшим сборником для исследователя» (т. V, стр. 67). Это верно, правда, только отчасти, так как сказки Коскена были даны сквозь призму передачи почти единственной рассказчицы — молодой девушки, «которая посвятила себя розыскам сказок по всей деревне и передавала нам их с полной точностью» (Cosquin, Contes de Lorraine, I, стр. V). Сам Коскен (род. 1841 — ум. 1918 г.) оставался верен индианизму до смерти. Его исследования и этюды об отдельных сюжетах, разбросанные в разных журналах, собраны в двух посмертных книгах: 1) Études folkloriques, Paris, 1922, и 2) Les contes indiens et l'Occident, Paris, 1922. Французское сказковедение не богато крупными именами. На ряду с Gaston Paris'ом, Josef Bedièr и Saintyves'ом, Коскен является крупнейшим сказковедом Франции и Европы. О Лотарингском сборнике имеется исследование Alice Sperber, Die lothringische Märchensammlung E. Cosquin, Diss., Bern, 1908.

Крупное значение книги Коскена объясняет появление рецензии на нее А. Н. Веселовского. Вызвана рецензия еще и тем, что вступительная статья Коскена заинтересовала Веселовского общими вопросами, которыми Веселовский давно занимался (см. его признания об этих занятиях в рец., стр. 222). К концу 80-х годов Веселовским были уже написаны или начаты статьи и книги с большими теоретическими проблемами метода, истории текстов и взаимоотношений Востока и Запада (работы по мифологии, истории литературы, Соломон и Китоврас, христианские легенды, духовный стих, былина и др.). Сборник Коскена заинтересовал русского исследователя четкостью формулировок школы «заимствования» в ее индианистской ветви.

Значение и теоретического вступления Коскена и теоретической части статьи А. Н. Веселовского понятно только в общей линии развития европейского сказковедения.

Начатая бр. Гриммами арийская или мифологическая, первоначально немецкая, школа, считавшая родиной сказки индоевропейскую «прародину», а начальной формой сказки миф в солярной (Max Müller) или грозовой (Kuhn и Schwartz) его разновидностях, насчитывала к 80-м годам в своих рядах довольно большой круг ученых, именно: в Германии: бр. Grimm, A. Kuhn, Max Müller, W. Schwartz, J. G. von Hahn, W. Mannhardt, H. Steinthal, E. Meyer, G. Krek; в Англии: G. Cox, W. Ralston; во Франции: Louis Bruyère, André Lefèvre, H. Husson; в Португалии:

Z. Consiglieri-Pedroso, T. Braga; в Италии: De Gubernatis. В русской науке ее представители: Ф. И. Буслаев, Орест Миллер, А. Афанасьев, А. Котляревский, А. Потебня, Д. Шеппинг, Д. Щепкин, Е. Будде, М. Комаров. К 80-м же годам школа мифологическая была уже вполне дискредитирована школой Th. Benfey'я и даже высмеяна (См. P. de Cara, Errori mitologici del professore Angelo de Gubernatis, Prato, 1883; G. Cox, Comme quoi M. Max Müller n'a jamais existé — в «Mélusine», II, p. 74 и сл., также Wackernagel... См. у Веселовского, Сравнительная мифология и ее метод). Статья А. Н. Веселовского о «лорренских сказках» возвращается к теории Гриммов только для того, чтобы воспользоваться еще раз против нее двумя доводами Коскена. Один — противоречивость между представлением начальной и конечной форм мифа у мифологов, и другой — незнакомство их с наличием так называемых арийских сюжетов у народов неарийской расы. В отношении себя Веселовский признается в принятии другой теории — «заимствования».

Теория «заимствования» стояла в 80-х гг. в центре внимания Европы и господствовала в сказковедении. Начавшаяся пробиваться еще в конце XVIII в. мысль о связи западных сюжетов с восточными (Daniel Huet) постепенно растет в работах John Dunlop, Silvestre de Sacy, W. Herzberg'а и окончательно оформляется в теории заимствования в книге Th. Benfey, Pantschatantra, 1859 г.

Ко времени написания «Лорренских сказок» А. Н. Веселовского к школе заимствования примыкало старшее поколение компаративистов — в Германии: R. Köhler, Otto Keller, F. Liebrecht, Gustav Meyer, во Франции: E. Cosquin, De Puymaigre, E. Leveque и Gaston Paris, в Португалии: F. Coelho, в Италии: d'Ancona, D. Comparetti, G. Rua, G. Pitrè. Исходная точка школы — признание родиной сказки буддийской Индии, откуда разными путями — на север путем буддизма, на юг путем ислама сказка будто бы распространилась по Европе и Азии. В русской науке еще в 50-х гг. А. Н. Пыпин высказывался за международное движение отдельных сказочных сюжетов (Очерк старинных русских повестей и сказок, 1858), затем появилась книга В. В. Стасова, вызвавшая большую полемику, в которой принял участие и Веселовский, наконец переходят на новую теорию Вс. Миллер и даже Ф. И. Буслаев. А. Н. Веселовский не просто примкнул к теории заимствования. Он выработал свое к ней вполне самостоятельное и критическое отношение. В статье о лорренских сказках он хотя и признается в принадлежности к господствующей теории, однако обнаруживает полную трезвость в понимании ее границ. Он выдвигает основание в пользу теории заимствования (случаи дословного сходства сказочных мелочей в сказках разных народов), но вместе с Коскеном вопрос о взаимодействии Индии и Египта, выдвинутый на тексте древнеегипетской сказки о двух братьях, оставляет возможным к постановке, но открытым (стр. 216). Открытие в 1852 г. папируса д'Орбини и опубликование виконтом де-Руже в 1857 г. древне-египетской сказки о двух братьях поставило перед наукой сложнейшую проблему о древних взаимоотношениях Индии и Египта. Создалась довольно значительная литература, но даже теперь, 50 лет спустя после рецензии А. Н. Веселовского,

вопрос о египетско-индийских литературных отношениях совсем не является решенным. Кроме старых возражений Бенфею со стороны египтологической школы G. Maspero и греческой школы A. Weber'a, Gerland, E. Rohde, Crusius, Ф. Зелинского мы имеем в новейшее время ряд точек зрения совершенно своеобразных. В 1923 г. L. Frobenius (Atlantis, Bd. IV, Märchen aus Kordofan, 1923, стр. 21) выдвинул весьма спорную идею, что южная Аравия, роль которой была всегда самой неясной во взаимоотношениях между Египтом и Индией, была родиной сказок 1001 ночи, что южная Аравия была страной рождения повествовательного искусства и здесь была родина тех сказок, которые встречаются в восточной литературе Египта, Персии и Индии. Albert Wesselski в 1931 г. в Versuch einer Theorie des Märchens, стр. 56 — 61, отрицает вообще существование сказок в древности, и даже в египетской сказке о двух братьях видит только миф, усложняя тем самым и его историю. Наконец, включение в языкознание языковых богатств кавказских народностей и новое учение о языке и мышлении акад. Н. Я. Марра заставили по-иному понимать древнюю культуру Средиземноморья и языковые связи народностей. В свете этой теории самая египетская сказка о двух братьях, несмотря на новые западные работы[1] и русскую работу В. М. Викентьева, Древне-египетская повесть о двух братьях, М., 1917, тоже ставится в более широкую историческую перспективу. Заслуживает особенного внимания работа И. Г. Франк-Каменецкого (Грузинская параллель к древне-египетской повести о двух братьях в Яфетическом сборнике, V, 1926, стр. 39), в которой автор, включая в научный обиход дотоле неизвестную грузинскую версию сказки, ставит совсем по-иному проблему сходства египетских сказок с вавилонскими и кавказскими. Он приходит к выводу, что грузинская сказка одновременно и «неразрывно связана с Египтом и в то же время независима от египетской сказки, потому что обе восходят к общему для средиземноморской культуры мифу об умирающем и воскресающем боге и что миф этот роднит кавказскую мифологию с египетской (миф об Осирисе), с одной стороны, с вавилонской (Таммуз и Иштар), с другой. С этой концепцией о единой когда-то культуре Афревразии, о связи Африки с Индией через Вавилон или непосредственно согласуются и результаты новейших исследований в сфере культурно-экономических связей Африки с Индией. В Абиссинии и Южной Африке найдены в раскопках китайские изделия, в живых языках некоторых туземных племен Индии имеются языки близкие к африканскому *suaheli*. Замечательные раскопки англичанина John Marshall в 1922—1927 гг. в долине Инда в Мохенджодаро привели на основании огромного архео-

[1] Fl. Petrie, Egyptian Tales translated from the papyri, 3 ed., London, 1924; A. Erman und H. Ranke, Aegypten, 1923, S. 441; Adolf Erman, Die Literatur der Aegypter. Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher, Lpzg., 1923, SS. 197—209; G. Roeder, Altägyptische Erzählungen und Märchen, Jena, 1927, S. 89; M. Pieper, Das ägyptische Märchen (Ztschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. hsg. v. G. Steindorf. N. F. Bd. 8, Heft 8, Leipzig, 1929, стр. 143—170); M. Pieper, Aegyptische Motive (Handwörterbuch des deutschen Märchens, Bd. I, Lief. 1, 1931, SS. 24—46).

логического материала Маршаля к выводу, что Индия, Персия, Месопотамия и Египет были некогда единой ареной развития цивилизации и что «прогресс в том или ином направлении во всех этих странах протекал одновременно», имея несколько фокусов цивилизации (см. John Marshall, Mohenjo-Daro and the Indus Civilization, T. I—III, London, 1931). Таким образом гипотеза Коскена и Веселовского о связях Индии и Египта, правда, в более усложненном виде, живет и ныне в трудах некоторых буржуазных и советских ученых; предположение же Коскена, взятое им из работы François Lenorment (Le Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 7 ed., 1869, III, pp. 415—429) о кушитах как доарийских насельниках Индии и также гипотетически принятое в рецензии Веселовского, остается и в настоящее время не лишенной интереса гипотезой. С одной стороны, кушиты — это хамитическая группа племен и языков в Северо-Восточной Африке, составленная из двух ветвей, нижне- и верхне-кушитской и представленная более чем восемью племенами (см. F. Hommel, Ethnologie und Geographie des alten Orients, München, 1926, стр. 14—16).[1] О земле *Куш* упоминает еще библейская кн. Бытия и древне-египетская сказка о двух братьях (см. назв. соч. В. Викентьева, стр. 49). В языковом отношении эти племена близки к нубийским, но обладают языками смешанными и возникшими под иным влиянием, чем египетско-берберское (Hommel, стр. 17). С другой стороны, Sigmund Feist, говоря о тохарском языке, указывает, что древнее, до тохарского вторжения в Туркестан, оседлое население называлось Kuši (Kušu), хотя более точно оно недоступно определению (S. Feist, Indogermanen und Germanen, 3 Aufl., 1924, S. 112, прим., со ссылками на F. W. K. Müller'а и Marquart'а). Эти моменты невольно сопоставляются с индийским названием Hindu-Kuš и, правда, с поздней индо-китайской династией Кушанов, связывая пока непонятным образом Индию с Египтом. Все это оставляет за гипотезой Коскена и Веселовского о кушитах известный интерес и в настоящее время, хотя, конечно, интерес этот не в направлении поддержки идей миграции. Любопытно, что Веселовский принимает гипотезу о кушитах осторожнее, чем Коскен («если древне-индийские кушиты, развившие учение о метампсихозе, сродни египтянам», стр. 216).

Принимая далее пути движения сказок по Коскену: литературный — через памятники вроде Панчатантры, торговый — через дохристианские торговые сношения Индии с Египтом, и военно-религиозное общение Востока с Западом — через монгольско-буддийское вторжение, Веселовский специально подчеркивает значительный интерес в последнем пути русских сказок, относясь с недоверием к возможности особенно глубокой роли монгольского посредничества, ибо «не всякое сожительство ведет к общению» (стр. 218). После Коскена и Веселовского даже последовательные миграционисты внесли ограничение в эти предполагаемые связи. Все, например, работы финской школы построены на вере в большей мере в устное движение сказки, чем письменное. Jan de Vries,

---

[1] См. также Der Grosse Brockhaus, 1931, Bd. 10; L. Adametz, Herkunft und Wanderungen der Hamiten, 1920.

подводя в 1929 г. итоги изучения сказки, отметил, что бенфеевская теория о приоритете Индии построена на литературных памятниках, тогда как надо предполагать даже в местах буддийской литературы, что «существовала устная традиция, более интенсивная и взаимносвязанная, чем мог предполагать Бенфей» (Het sprokje, 1929, стр. 21). Наконец, стойкий индианист F. von der Leyen в 1929 г. нашел нужным покаяться в увлечениях индийскими параллелями (Indogermanische Märchen. Ztschr. f. Volkskunde, 1929, N. F. Bd. 1, Heft 1, стр. 20). См. также отказ от теории индианизма С. Ф. Ольденбурга в статье «Странствование сказки» («Восток», 1924, № 4). Сам Веселовский в 1890—1900 гг. возвращается в «Поэтике сюжетов» к тем же проблемам и несколько больше ограничивает роль литературного движения сказок (см. «Поэтика сюжетов», Соч., II, в. 1, гл. 2). Впрочем, в 1931 г. книга А. Вессельского (Versuch...) возвращается снова, правда, без достаточных оснований, к одностороннему и исключительному признанию только литературного пути движения сказок.

Что касается идеи метампсихоза, которую по Коскену Индия заимствовала от кушитов-хамитов и которая сродни египетскому учению, то Веселовский в своем скепсисе относительно данного утверждения Коскена находит подтверждение у историков религии. И. Г. Франк-Каменецкий полагает, например, что индийское переселение душ, совершающееся как неизбежная цепь превращений для всего живущего, составляющее сущность процесса жизни, резко отличается от египетского перевоплощения, которое лишь потенциальный акт, возможный, но необязательный, да и то после смерти. Наличие морфологической разницы между египетской и индийской метампсихозой сильно подрывает право на их сопоставление в плане непосредственного заимствования.

Наконец, Веселовский видит, не в пример Коскену, ряд серьезных ограничений, которые ставит теории заимствования только что народившаяся тогда школа самозарождения сказок, т. е. теория полигенезиса, возможности независимого друг от друга зарождения у разных примитивных народов одинаковых фольклорных мотивов в одинаковых социальных условиях. К 80-м годам школа антропологов-этнологов дала уже крупные работы A. Bastian, E. Tylor и Th. Waitz, но работа A. Lang, Customs and myth, London, 1885, только что появилась, когда Веселовский писал рецензию на «Лорренские сказки». На Западе не везде еще было вполне ясно осознано появление и значение новой теории. Коскен ее знал. Но, например, Питрэ в цитированной Веселовским книге 1886 г. относит Тэйлора еще к школе мифологов, а о Ланге даже не упоминает. Веселовский оценил теорию Ланга, принял ее здоровые стороны, и пользуется ими, чтобы поставить вопрос о сказке как историческом источнике. Миграционисты отрицают историческое значение за сказочным материалом. Веселовский возражает: в «организации сказочного капитала несомненно должны отразиться симпатии и вкусы той или другой народности, определяемые выбором или способом усвоения», и еще: «усвоение пришлого сказочного материала немыслимо без известного предрасположения к нему в воспринимающей среде» (221). С другой стороны, относительно воззрения о равноправности человека с животными, отразившегося в сказках о благодарных зверях, Веселов-

ский пишет: «не отрицая, что это воззрение легло в основу буддийской практики и миросозерцания, я полагаю его более древним и общим, отвечающим известной поре еще не дифференцированного человеческого сознания» (стр. 219) и «выросшим из почвы», а не занесенным. Как известно, последующие работы сказковедов, в частности K. Krohn'а, целиком держатся той же точки зрения на животную сказку, что высказал в «Лорренских сказках» Веселовский. Еще ближе он в этом отношении приближается к новейшим идеям стадиального становления фольклора.

Во второй части рецензии (стр. 222—230), в оценке содержания сборника Коскена, А. Н. Веселовский упрекает последнего за разбивку комментария к сказкам по случайным признакам, тогда как следовало бы искать «типических» сказок, и выдвигает требование «перечня мотивов» в качестве справочного указателя к сборнику. Оба требования Веселовского предвосхищают еще в 80-х гг. то, что только в 1913 г. до известной степени осуществил A. Aarne в его «Verzeichnis der Märchentypen» (переиздан в пополненном виде S. Thompson'ом в 1929 г.: «Types of Folktale. FFC, № 74) и S. Thompson относительно мотивов лишь в 1932—1937 гг. (S. Thompson, Motiv-Index of Folk-Literature, I—V).

Особое значение имеют еще два частных высказывания Веселовского.

На стр. 212 Веселовский приветствует узко районный характер сборника Коскена, предвосхищая правильную оценку именно территориальной собирательской работы и в Европе и в России и правильную перспективу в отношении к «деревенскому ученику», от которого записывал Коскен. Как указано выше, лорренские сказки записаны в большинстве от молодой девушки, которая получала их от крестьян и передавала Коскену. Для Веселовского требование записи «без всяких стилистических перемен и охорашиваний» является «естественным» и не требующим доказательств (см. ЖМНП, 1883, ч. CCXXV, стр. 216).

На стр. 214. Веселовский утверждает сходство сказок «в самых незначительных мелочах» и доказывает это примерами. Но у Веселовского еще в 1883 г. проскальзывают мысли, которые ведут его в сторону противоположных утверждений. В другой статье он пишет: «ни одна сказка не покрывается доцела другою, большая их часть является спаем мотивов, поставленных в связь случайно, а сравнение должно было бы обратиться именно к этим мотивам, а не к цельным сказочным особям» (ЖМНП, 1883, стр. 221). Крайним отрицателем сходства сказочных вариантов является в наши дни A. Wesselski (Versuch...). Обмолвка Веселовского представляет поэтому огромный интерес.

После статьи Веселовского, т. е. 80-х гг., сказковедение развивалось сложными и чрезвычайно дифференцированными путями. Мифологическая школа толкования мифов и сказок продолжала существовать в Европе и после 80-х гг. Только во Франции она совсем замерла в 90-х гг. работой Charles Ploix. В Германии школа живет до наших дней, продолжая, с одной стороны, основную линию в работах эпигонов мифологизма: F. Linnig (1895), B. Saubert (1896), Ph. Stauff (1914), W. von Bülow (1925). С другой стороны, Германия создала лунную школу Ernst Siecke, M. Lessmann, G. Hüssig и астральную школу Ed. Stucken, Hugo Winkler, S. Friedrichs и Arthur Drews.

Наконец, совсем в новое время имеется возрождение индоевропейской интерпретации сюжетов у C. von Sydow и A. Krappe, эклектический подход у Kaarle Krohn'a и Jan de Vries'a. На особых, уже материалистических принципах в советской фольклористике на основе нового учения о языке акад. Н. Я. Марра создается новая экзегеза сказки с мифологическим уклоном.

Но и школа заимствования в эпоху после «Лорренских сказок» Веселовского пережила сложную историю. В 1893 г. появилась работа J. Bedier, Les fabliaux, Paris, 1893 (и 2 изд. 1895 г.) с сильнейшей критикой самой идеи миграции сказки и с пропагандой идеи полигенезиса. Бедье создал направление, которое относительно проблемы происхождения является агностическим и разделяется мифологом Paul Herrmann'ом, сказковедами A. Rittershaus'ом и Ernst Tegethoff'ом. Индианисты, а с ними и кое-кто из этнологов защищались сначала рецензиями на книгу Бедье (E. Langlois, F. Regnaud, M. Wilmotte, H. Gaidoz, Ch. des Grandes, F. Brunetière, A. Lang, J. Jacobs, W. Cloëtta, W. Golther, K. Euling, F. von d. Leyen, С. Ольденбург), потом усилением монографических исследований, связывающих европейские сказки с Востоком. Таковы работы среднего поколения миграционистов: R. Köhler, G. Paris, E. Cosquin, W. Clouston, F. von der Leyen, J. Polivka, M. Murko, у нас: Вс. Миллер, Г. Потанин, М. Драгоманов, Созонович, Н. Сумцов, В. Клингер, А. Сонни, С. Ольденбург, Б. Владимирцов и др. В начале XX века начинается период падения миграционной теории. С одной стороны, крайние последователи школы доводят метод и теорию сравнения до гипертрофии; таковы увлечения Braun'a, Winkler'a, Jensen'a. С другой стороны, в Финляндии возникает как новейший вид миграционизма историко-географическая школа, которая всю силу изучения направляет на разработку технологии сравнительного метода и в большом числе монографий об отдельных сказочных сюжетах, отказываясь от априорной предпосылки Индии, фактически выводит из нее значительное число сказочных сюжетов. Наиболее крупные имена этой школы: Kaarle Krohn, Antti Aarne и W. Anderson, но объединяет она большую группу северно-европейских исследователей. Вне этих крайностей в русле традиционных сравнений XX век знает еще ряд миграционистов, именно: Oskar Dänhardt, P. Ehrenreich, J. Hertel, Martha Pike Conent, Alfred Forke, Wolf Aly, W. Suchier, Enno Littmann, Albert Wesselski, S. Solymossy и др.

А. Н. Веселовский, принадлежа к среднему поколению компаративистов, не укладывается целиком в рамки и этой второй, миграционной линии развития сказковедения. Недаром в «Лорренских сказках» он солидаризируется частично и с направлением полигенетическим. Для Веселовского исследователя, как и для всего европейского сказковедения, в 1887 г. существовала только одна идея миграции. Но он понимал задачи шире и прогрессивнее Коскена, ибо ясно сознавал, что Коскен и миграционисты односторонни, что они равнодушны к идее, где и как возникла сказка, а интересуются только ее движением из Азии в Европу (стр. 214). И с этой стороны Веселовский верно и близко подошел в статье своей к тому пути, по которому пошло дальнейшее развитие

теории полигенезиса сказки, к пути постановки проблемы генезиса сказки в более широком масштабе.

Со стороны теоретических высказываний статья Веселовского о лорренских сказках стоит не одиноко, а увязывается с рядом его статей, писанных в 80-х гг., например, статьей о мифологии Губернатиса, о румынских сказках Кремниц, с рецензией на книгу St. Prato (ЖМНП. 1882, ноябрь), со вступлением к изданию «Сказок 1001 ночи» в переводе Доппельмайер и др. К тем же теоретическим положениям в более развернутом виде возвратился Веселовский позже в «Поэтике сюжетов», где дает характеристику тех же направлений и делает попытку разграничить сферу полигенезиса (фольклорные мотивы, зарождающиеся в первобытном, т. е. доклассовом обществе) и сферу влияния (литературные сюжеты как совокупность мотивов). При этом Веселовский настолько сам сохраняет за своей статьей ее значение, что цитирует ее в 1900-х гг. большими кусками в «Поэтике сюжетов» (Собр. соч., II, в. 1, стр. 18—29).

На фоне всей сложности современной проблематики сказковедения и путей движения научно-исследовательской мысли статья А. Н. Веселовского о лорренских сказках, заметная в момент ее появления, не утрачивает значения и в настоящее время. Стоя вне и над границами локальной исключительности и замкнутости западных и старших русских миграционистов, принимая «здоровое» зерно «этнологов», Веселовский комплексом своих статей о сказке в 80-е и последующие годы сыграл большую роль и в фольклористике. Сам Веселовский в 900-х гг. в «Поэтике сюжетов» свою линию назвал «этнографической» и увязал ее с историей хозяйственных, социальных и культурных институтов человеческого общества разных эпох и народностей. Таким образом А. Н. Веселовский целым рядом своих работ подошел к проблемам, которые ставит современная советская фольклористика.

В попытке уяснить собственную особую, более широкую, чем западная, методологическую позицию и состоит значение как круга статей Веселовского о сказке 80-х гг., так в частности и статьи его «Лорренские сказки».

В конце статьи Веселовский дает несколько дополнений к отдельным моментам содержания сборника Коскена. Библиографические дополнения к сказкам Коскена случайны и сделаны между прочим. О Варлааме и Иоасафе Веселовский почти дословно выписывает свои мысли из двух статей, указанных в сносках.

К стр. 212.

«Лоррень» — деревня Montier sur Saulx главный пункт кантона департамента Meuse. Она находится на верхней Марне (см. Cosquin. Contes populaires de Lorraine, I, стр. V).

К стр. 213.

«Репертуар небольшого деревенского ученика».

А. Н. Веселовский имеет в виду девушку, от которой записывали сказки Коскен и его помощница-сестра (см. предисловие к кн. Коскена, I, стр. V).

К стр. 215.

«Asbjoernsen». Имеется в виду известный норвежский собиратель сказок, выпустивший несколько сборников, переведенных на многие европейские языки.

К стр. 215.

Еннан — имя писца египетской сказки о двух братьях. О нем см. В. М. Викентьев, Древне-египетская повесть о двух братьях, М., 1917, стр. 7 и след.

К стр. 216.

«Reinaud». Имеется в виду книга «Relations politiques et commerciales de l'Empire romain avec l'Asie orientale pendant des sept premiers siècles de l'ère chrétienne, Paris, 1863.

К стр. 217.

Léon Feer, La Puissance et la Civilisation mongoles au XIII siècle, 1867, p. 37.

К стр. 222.

«Рамбо». Хотя А. Н. Веселовский и называет это имя Alfred Rambeaud — автора La Russie épique, étude sur les chansons heroiques de la Russie, 1876, но сам Коскен в перечне использованной литературы Рамбо не указывает.

К стр. 222.

«Дитрих». Имеется в виду A. Dietrich. Russische Volksmärchen. Leipzig, 1835.

Сказки тысячи одной ночи в переводе Галлана

Печатается по тексту издания «Тысяча одна ночь», М., 1890, изд. Кушнерева, т. II, стр. V—XXVIII. Автографа и оттисков не сохранилось.

(Как и весь перевод, статья А. Н. Веселовского напечатана крайне небрежно с массой опечаток. Все они исправлены tacita manu, так же, как частая непоследовательность в транскрипции и неточность в цитатах. Все восточные имена и названия приведены в русской транскрипции без специальной оговорки каждый раз, что им иногда придана форма более соответствующая оригиналу. В русской же транскрипции переданы западноевропейские имена авторов, действующих лиц и заглавия, за исключением отдельных случаев, преимущественно из старо-французского языка. В примечаниях сохранена оригинальная форма имен авторов и заглавий.)

В заглавии своей темы А. Н. Веселовский как бы подчеркнул, что он исходил главным образом из перевода Галлана; однако его статья имела значение не только в этом узком смысле, но была по своему времени важна и для истории «1001 ночи» в целом. Написана она в 1889 г. (цензурное разрешение помечено 14 октября 1889 г.), в ту эпоху, когда изучение «1001 ночи» в Европе стояло на грани нового периода. До этого времени в науке продолжали господствовать старые формулировки Сильвестра де-Саси, Хаммера, Лэна; некоторые модификации были внесены довольно большой литературой конца 80-х гг., которая стремилась преимущественно к построению общей истории «1001 ночи». Особенно важно отметить, что около этого же времени было обращено внимание на текстологическое изучение: А. Н. Веселовский был знаком уже с некоторыми работами Г. Зотенбера (стр. 237); за ними последовали другие, главным образом того же автора и В. Шовэна. В XX в. в эту область особенно углубился Д. Макдональд и за последние десятилетия в этом направлении сделано немало. Веселовский писал свою статью за два года до выхода в свет датской работы И. Эструпа «Исследование о 1001 ночи». Учитывая всю накопившуюся за XIX в. литературу и произведя ей основательный пересмотр с точки зрения арабиста, эта книга заново формулировала все вопросы, связанные с историей «1001 ночи» на серьезной базе непосредственного знакомства с арабским оригиналом. Ее выводы приобрели большое распространение: на русский язык она была переведена в 1904 г., на немецкий — в 1925 г. Почти до конца 20-х гг. нашего столетия построение Эструпа являлось общепризнанным и не было заменено другим.

Значительно двинулись вперед после статьи А. Н. Веселовского и детальные исследования, связанные с «1001 ночью»; по всем вопросам работа получила мощный толчок и была сильно облегчена благодаря капитальному 4-томному труду В. Шовэна по библиографии «1001 ночи» (1900—1903). Можно с уверенностью сказать, что эта книга на долгие времена останется совершенно необходимым пособием для всякого, кто интересуется каким бы то ни было вопросом, связанным с «1001 ночью». Конечно, за 30 с лишком лет наука сильно ушла вперед, и библиография Шовэна требует теперь больших дополнений. Воедино они до сих пор не сведены: исследователь для литературы после 1903 г. чувствует себя гораздо беспомощнее, чем до этого периода. Основные работы до 1925 г. указаны в предисловии к малодоступному немецкому переводу книги Эструпа, изданному Решером в 1925 г. в количестве 60 экземпляров; это преимущественно монографии Нёльдеке, Коскена, Хоровица, Макдональда. Общую характеристику этой новой литературы можно найти в послесловии Э. Литтманна к немецкому переводу «1001 ночи» (т. VI, 1928, стр. 681—771) и предисловии М. А. Салье к русскому (т. I, 1929, стр. XXIII—LXIV). Обе статьи являются наиболее новой и надежной формулировкой выводов по истории «1001 ночи» в том виде, как она принята теперь наукой. Интересную схему истории с некоторыми оригинальными построениями предложил Д. Макдональд (Энциклопедия Ислама, дополнительный том, вып. 1, 1934, 18—24); отдельные его положения встретили серьезные возражения со стороны ученых (см., напр., статью Л. Альсдорфа в ZDMG, 89, 1935, 275—314).

Если со времени статьи А. Н. Веселовского замечается большой прогресс в научном исследовании «1001 ночи», то же самое можно повторить и относительно переводов. Кроме старых переводов первой половины XIX века, А. Н. Веселовский имел возможность упомянуть (стр. 234, прим.) изданные за несколько лет до того английские переводы Пэйна и Бэртона; через 10 лет после его статьи начал выходить в свет французский перевод Мардрюса (16 томов, 1899—1904), сыгравший во Франции почти такую же роль, как в свое время перевод Галлана; как последний, он имел скорее литературное, чем научное значение.[1] Из новых переводов наиболее авторитетным с филологической точки зрения является немецкий перевод Э. Литтманна (6 томов, 1921—1928), так как датский перевод Эструпа (6 томов, 1927—1928) не оправдал тех надежд, которые можно было возлагать на него.[2] При наличии этого материала, относительно перевода Галлана теперь надо считать окончательно принятым тот взгляд, к которому подходил и А. Н. Веселовский: Галлан является на французской почве продолжателем «сказочников, принявших наследие Шехеразады» (стр. 241);

---

[1] В России на перевод Мардрюса внимание было обращено почти с начала его издания; см. фельетон Ф. Булгакова «О настоящих арабских „Ночах“», Новое Время, 1901, № 9176.

[2] Ср. мою рецензию в «Библиографии Востока», вып. 2—4, 1933, стр. 104—110.

его перевод — произведение французской литературы (стр. 234), сохранявшее свое значение долгое время, но научные выводы по истории «1001 ночи» строить на основании его теперь нельзя.

Если при составлении своей статьи А. Н. Веселовский мог располагать большой литературой на западно-европейских языках, то для русских читателей статья заполняла почти пустое место. В журналах 20-х гг. прошлого столетия можно было еще указать хоть несколько переводных или компилятивных статей, но с 30-х гг. и этот источник иссяк. Из ученых, занимавшихся вопросами литературы, попутно в связи с Акиром коснулся истории «1001 ночи» только А. Н. Пыпин в своей работе о старинных повестях и сказках русских (1858); арабисты в общих очерках уделяли ей обыкновенно несколько строчек (П. Я. Петров, 1862, В. Ф. Гиргас, 1874), иногда совершенно устарелых к моменту появления, как оказалось у И. Н. Холмогорова (1882) в популярной «Всеобщей истории литературы под редакцией В. Ф. Корша и А. И. Кирпичникова».[1]

Веселовский, конечно, хорошо знал «1001 ночь» по различным переводам; в своих работах, как предшествующих, так и последующих, он неоднократно к ней обращался, главным образом, для приведения отдельных параллелей к анализируемым мотивам и сюжетам. Однако специально о «1001 ночи» ему не приходилось писать, насколько известно, ни раньше, ни позже. Тем не менее статья его стояла вполне на уровне западноевропейской науки: в ней он использовал ряд специальных работ по «1001 ночи», даже вышедших в 1889 г. Не ограничиваясь этим, он со свойственной ему широтой осветил всю глубину проблемы на фоне мировой литературы богатым подбором примеров и параллелей. При таком положении понятно, что статья могла прозвучать свежо и сильно. Трудно сказать, в какой мере по своим приемам изложения она была доступна среднему читателю, не литературоведу, но несомненно, что до конца XIX века она оставалась формулировкой последних выводов науки о «1001 ночи» на русском языке.

Вступительная статья В. Чуйко к переводу «1001 ночи» Л. Шелгуновой (1894) не внесла чего-либо нового, но крупным шагом вперед явилась статья А. Горстера и А. Крымского «К литературной истории Тысяча и одной ночи», помещенная в юбилейном сборнике в честь В. Ф. Миллера (1900). Впервые для русских читателей она давала библиографию «1001 ночи» — заслуга тем более важная, что работы Шовэна тогда еще не существовало. В ней было отмечено значение датского исследования Эструпа и высказана мысль о желательности его перевода (стр. 7—8); перевод действительно появился в 1904 г. с обстоятельной вводной статьей А. Крымского. Эта книга оставила большой след в русской науке: она во всей полноте знакомила читателей с состоянием вопроса о «1001 ночи» в европейской науке и до последнего времени оставалась главнейшим пособием как для специалистов, так и для широкой публики. Известным

[1] Русская библиография по «1001 ночи» приведена в статье А. Горстера и А. Крымского, «К литературной истории Тысяча и одной ночи», Москва, 1900, 15—16.

дополнением к ней можно считать упомянутое предисловие М. А. Салье к его переводу, которое дает представление об основных работах до 1929 г.

Со времени статьи А. Н. Веселовского можно датировать появление отсутствовавшей раньше русской литературы о «1001 ночи» научного характера, хотя и до сих пор она насчитывает лишь несколько монографий. Одновременно с ней, в том же году напечатана статья С. Ф. Ольденбурга,[1] вызванная тем же этюдом А. Вебера, который упомянут и А. Н. Веселовским (стр. 241, прим.). В ней интересен ряд деталей, связанных с «1001 ночью» и в частности отрицательное отношение к попыткам искать теперь индийский оригинал «1001 ночи». Около того же времени появились две статьи Д. Г. Гинзбурга о двух рукописях «1001 ночи».[2] После этого в специальных работах наступает перерыв и только в наше время переводчик «1001 ночи» М. А. Салье опубликовал три монографии текстологического характера, основанные на привлечении неизвестного ранее рукописного материала: «Ленинградская рукопись „Тысяча и одной ночи“»,[3] «Материалы для датировки сказки об Ала-ад-дине Абу-ш-Шамате»,[4] «Неизвестный вариант сказки о рыбаке и духе».[5]

После статьи А. Н. Веселовского увеличилось и число русских переводов «1001 ночи». До этого времени переводился почти исключительно перевод Галлана, обыкновенно в значительно сокращенном или переработанном виде; существовала даже мало известная переделка в стихах (1001 ночь. Арабские сказки, рассказанные русскими стихами В. А. Казадаевым, тт. I—IV, М., типография Лебедева, 1877). Через четыре года после перевода Ю. В. Доппельмайер вышел в приложении к «Живописному Обозрению» перевод Л. Шелгуновой (6 т., 1894), в основе которого лежит английский перевод Лена; он выдержал и второе издание (2 т., М., типография Сытина, 1904). Наконец, в 1902—1903 гг. в приложении к «Новому Журналу иностранной литературы» появился перевод Мардрюса (в 4 томах).[6] Из всех этих переводов можно считать точно передающим свой непосредственный оригинал только последний; остальные дают лишь приблизительное представление об основных течениях в переводах «1001 ночи» в Европе. До нашего времени русская литература не располагала переводом непосредственно с арабского подлинника; издание его с 1929 г. было предпринято издательством Academia. В настоящее время вышло 7 томов, и весь перевод основной версии, рассчитанный на 8 томов, в рукописи закончен.

---

[1] Записки Восточного отделения Русского археологического общества, т. IV, 1889, стр. 458—464.

[2] Там же, т. V, 1890, стр. 57—78, и VIII, 1893, стр. 148.

[3] Известия Академии Наук СССР, 1928, стр. 185—196.

[4] Там же, стр. 295—310.

[5] Записки коллегии востоковедов, V, 1930, стр. 405—428.

[6] Статья «От редакции» (т. I, стр. 5—12) принадлежит, вероятно, Ф. Булгакову, так как повторяет с некоторым дополнением упомянутый фельетон из «Нового Времени».

Озаглавив свою статью «Сказки Тысячи одной ночи в переводе Галлана», А. Н. Веселовский ничего не сказал о переводе Ю. В. Доппельмайер, при котором статья была напечатана. Никаких сведений о нем не сообщило издательство, так что мы не знаем даже, по какому именно из многочисленных изданий Галлана он был выполнен и какие принципы положены в его основу. Не помогают здесь и немногочисленные бесцветные рецензии, вызванные переводом.[1]

Юлия Васильевна Доппельмайер, урожденная Вердеревская (род. 18 июля 1848 г., сконч.?) была опытной переводчицей, главным образом с французского; начав свою деятельность переводами стихов в журналах,[2] она особенно усиленно развила ее в конце 80-х и начале 90-х гг., опубликовав ряд переводов крупных произведений.[3] Проверять степень ее знания во французском языке нет оснований, но «полным», как напечатано в заглавии, ее перевод «1001 ночи» можно назвать только в том смысле, что он включил все сказки, помещаемые в обычном издании Галлана; к системе же перевода применить определение полноты никак нельзя. Изложение сокращается везде в среднем на одну треть и не дает точного представления ни о стиле, ни о литературных приемах Галлана. Впечатление полной беспомощности производит передача собственных имен и специфических выражений, точная форма которых во французском переводе Галлана достаточно прозрачна. Можно сказать, что и в целом и в деталях перевод Ю. В. Доппельмайер сохраняет теперь только так называемое историческое значение.

Рядом справок комментатор обязан А. П. Баранникову, М. А. Салье, А. А. Фрейману и В. Ф. Шишмареву.

К стр. 231.

О роли перевода Галлана (A. Galland) (1646—1715) во французской литературе см. книгу P. Martino, L'orient dans la littérature francaise au XVII et au XVIII siècle, Paris, 1906, 253 и сл. и passim по указателю. Специальное исследование о первом издании его перевода «1001 ночи» (12 т., 1704—1717) и ближайших к нему по времени дал D. B. Macdonald, A bibliographical and literary study of the first appearance of the «Arabian Nights» in Europe, The Library Quarterly, vol. II, № 4, october 1932, 387—420.

К стр. 231.

Charles Perrault (1628—1703), писатель и поэт, автор сказок, обессмертивших его имя.

---

[1] Мною просмотрены газетные заметки в «Новом Времени» (8 апреля 1889 г., № 4709), «Новостях» (28 июля, № 205) и «Русских Ведомостях» (27 ноября, № 328).

[2] Перечень их дан у Н. Н. Голицына, Библиографический словарь русских писательниц, СПб., 1889, стр. 87.

[3] См. С. Венгеров, Источники словаря русских писателей, т. II, СПб., 1910, стр. 295.

К стр. 231.

Амадис — имя героя ряда рыцарских романов XV—XVI вв. Кроме наиболее популярного Амадиса Галльского существовало много других, неоднократно упоминаемых в «Дон-Кихоте» Сервантеса.

К стр. 231.

Епископ P. D. Huet (1630—1721), автор Traité de l'origine des Romans, напечатанного при первом издании романа «Zayde» Madame de la Fayette (1670).

К стр. 232.

Имя Шехеразады оставлено без изменений, так как оно может считаться вошедшим в европейские языки. Более точная передача арабской формы была бы Шахразад.

К стр. 233.

Цитата взята из стихотворения, приводимого в «1001 ночи» неоднократно. Более точный перевод см., например, у М. А. Салье, I, 221—222.

К стр. 234.

Характеристика всех упоминаемых переводов, равно как и более новых, см. в предисловии М. А. Салье к его переводу, I, Л., 1929, L—LX.

К стр. 234.

Исследованию отношения Galland'а к его источникам посвящен за последние десятилетия ряд статей D. B. Macdonald'а, который готовит издание принадлежавшей Galland'у арабской рукописи «1001 ночи».

К стр. 235.

Κρυπτάδια — букв. «скрытые, тайные» — сборники сказок и других произведений, не предназначенных для широкого употребления.

К стр. 236.

Точные библиографические данные о сказках в переводе с турецкого, включенных в 8-й том перевода Galland'а, см. V. Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes, v. IV, 1900, p. 26, прим., и под соответствующими сказками — v. VI, 1902, p. 69 sqq., № 237, v. VII, 1903, p. 165, № 442. Ср. D. B. Macdonald, op. cit., pp. 393—394, 416.

К стр. 236.

Текст сказки про Аладдина был открыт и опубликован H. Zotenberg'ом (см. Chauvin, op. cit., v. V, 1901, p. 55 sqq., № 19), про Али Баба — D. B. Macdonald'ом, JRAS, 1910, pp. 327—386; ср. Ch. Torrey, ibid., 1911, pp. 221—225 и D. B. Macdonald, ibid., 1913, pp. 41—53.

К стр. 237.

Веселовский имеет в виду работу H. Zotenberg'а, вышедшую за год перед этим: Histoire d'Alâ al-Dîn ou la lampe merveilleuse. Texte arabe publié avec une notice sur quelques manuscrits des Mille et une nuits et la traduction de Galland, Paris, 1888 (ср. Chauvin, op. cit., v. IV, p. 6, № 19 H; ср. v. V, p. 55).

К стр. 237.

Бодлеянская рукопись «1001 ночи» известна в науке как рукопись Montague, см. Chauvin, op. cit., v. IV, pp. 206, Y. По другой бодлеянской рукописи Macdonald издал сказку про Али-Баба. Относительно приводимого дальше А. Н. Веселовским варианта этой сказки см. теперь Chauvin, v. V, p. 63, № 20; о благодарных зверях, ibid., v. II, p. 107.

К стр. 239.

Русский перевод сказки из Сидди Кюр см. теперь Волшебный Мертвец, Сказки. Перевод Б. Я. Владимирцова, П.—М., 1923, стр. 61 сл.

К стр. 240.

О мотиве из египетской сказки про двух братьев, см. теперь в книжке В. М. Викентьева, Древне-египетская повесть о двух братьях, М., 1917, где дан перевод, стр. 40 сл., и приводится ряд параллелей, стр. 77—78.

К стр. 241.

Предание об Ireме в «1001 ночи» отразилось в сказке о медном городе (перевод М. А. Салье, т. V, стр. 491 сл.).

К стр. 241.

Перевод отрывка из Фихриста закончен слишком резкой фразой; в подлиннике стоит только: «это — книга худая, хладноречивая». Ср. А. Горстер и А. Крымский, К литературной истории тысячи и одной ночи, М., 1900, стр. 3, прим. 4.

К стр. 242.

Мнение А. Weber'a о буддийском источнике «1001 ночи» оспаривает и С. Ф. Ольденбург в своей рецензии на упомянутую работу. См. «Зап. Вост. Отд.», IV, 1890, стр. 462 сл. Более новая литература по вопросу об истории «1001 ночи» указана выше.

К стр. 242.

Книга о Фарза и Симасе, по всей вероятности, соответствует вошедшей в большинство версий «1001 ночи» сказке о Джилли'аде и Шимасе. Рукописную традицию ее исследовал Zotenberg, Journ. As., VIII серия, т. 7, 1886, стр. 97—123; о литературе, связанной с ней, см. Chauvin, op. cit., v. II, pp. 216 sqq.

К стр. 242.

Повесть о Синдбаде вошла в «1001 ночь» в виде рассказа о царевиче и семи везирях (перевод М. А. Салье, т. V, стр. 539 сл.); литература о ее различных версиях посвящен т. VIII работы V. Chauvin (Liège, 1904), специально ее месту в «1001 ночи» — т. VIII, стр. 12, № 30—31.

К стр. 243.

Форма имени Хейкар оставлена без перемен, хотя в арабской передаче оно чаще звучит Хикар. Новый русский перевод повести о Хикаре дал И. П. Кузьмин, см. Мудрость Хикара и басни Лукмана, П, 1920 (Всемирная литература, вып. 56, стр. 15—60); в предисловии у меня указаны основные русские труды об этой повести, стр. 13, прим. 1. Общий очерк ее истории у А. С. Орлова, Переводные повести феодальной Руси и Московского государства XII—XVII веков, Л., 1934, стр. 56—63; библиография арабской версии у Chauvin, op. cit., v. VI, pp. 36 sqq., № 207.

К стр. 246.

Сказка о волшебном коне в переводе М. А. Салье, т. IV, стр. 315 сл. Литература о ней указана у Chauvin, v. V, pp. 221 sqq., № 130.

К стр. 249.

Средневековые западноевропейские варианты сказки о волшебном коне указаны Chauvin, op. cit., v. V, p. 227.

К стр. 250.

Clavileño — имя деревянного коня (от clavo — гвоздь, втулка и leño — полено, дерево), который фигурирует в главе 40—41 второй части «Дон-Кихота» Сервантеса; на нем Дон Кихот и Санчо Панса совершают воображаемое путешествие по воздуху. О Chaucer'е (1340—1400) и связи его творчества с Боккачио, в частности с его Декамероном, А. Н. Веселовский подробно говорит в своей работе о последнем (Собр. соч., т. V—VI, указатель).

К стр. 250.

Литература к сказкам о волшебной птице указана у Chauvin, op. cit., v. V, p. 229.

К стр. 252.

Кадру «1001 ночи» (перевод М. А. Салье, т. I, стр. 8 сл.) посвящена очень обширная литература: до 1901 года она собрана у Chauvin, op. cit., v. V, pp. 188—191. Из позднейших работ важны Em. Cosquin, Le prologue-cadre des Mille et une nuits, les légendes perses et le livre d'Esther, Paris, 1909 (оттиск из Revue biblique internationale, janvier et avril, 1909) и J. Prziluski, Le prologue-cadre de Mille et une nuits et le thème du svayamvara, JA, t. CCV, 1924, pp. 101—137). В первой из этих статей подробно анализируются восточные версии, упоминаемые А. Н. Веселовским, в частности о джатаке, см. стр. 15—16.

К стр. 252.

Ракши (или Ракшасы) — злые полубоги индийских легендарных представлений.

К стр. 253.

Текст былины о Святогоре и Илье Муромце приводится у А. Н. Веселовского, вероятно, по изданию Рыбникова; ссылка на нее по английскому источнику дана и в упоминаемой работе Cosquin, p. 18.

К стр. 254.

Параллели из Sercambi (1347—1424) и Ariosto (1516) разбираются у Cosquin, op. cit., pp. 21—22.

К стр. 256.

Венгерская сказка анализируется у Cosquin, op. cit., pp. 23—24.

К стр. 257.

Цитаты из «Неистового Роланда»: impeto d'amore — порыв любви и disio di laude — желание славы.

ТАБЛИЦА СООТВЕТСТВИЙ НОМЕРОВ СКАЗОК АФАНАСЬЕВА В РАЗЛИЧНЫХ ИЗДАНИЯХ

А. Веселовский цитирует сказки из Афанасьевского сборника по различным изданиям: в статьях 60-х годов по первому (1855—1858 гг.), в последующих — по второму (1873 г.). Для удобства пользования прилагаем таблицу соответствий разных изданий «Народных русских сказок» А. Н. Афанасьева. Первый столбец обозначает номера первого издания; второй — издания 1873 г. и последующих досоветских изданий; третий — последнее издание Афанасьева («Academia», 1935—1938).[1] В скобках указаны страницы настоящего тома с упоминанием соответственного №.

Вып. I, № 1 (стр. 63) — 1-а — 1
» II, № 4 (стр. 119) — 23-b — 54
» II, № 23 (стр. 125) — 150-а — 267
» II, № 30 (стр. 112) — 75 — 135
» IV, № 3-а (стр. 103) — 17-а — 37
» IV, № 17 (стр. 119) — 23-а — 53
» V, № 4 (стр. 124) — 231-b — 419
» V, № 35 (стр. 122) — 116-а — 198
» V, № 55 (стр. 123) — 100-а — 165
» VI, № 30 (стр. 124) — 163 — 293
» VI, № 41 (стр. 91) — 185-а — 321
» VI, № 54 (стр. 122) — 56 — 100
» VI, № 57 (стр. 123) — 50 — 93
88 (стр. 155) — 151
186-а (стр. 152) — 324
186-а (стр. 152) — 325
188-а (стр. 163) — 327
219-а (стр. 159) — 383
219-f (стр. 160) — 388
219-h (стр. 160) — 390
227-b (стр. 162) — 406
234 (стр. 223) — 430
235 (стр. 223) — 431.

[1] Т. III — печатается.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН И НАЗВАНИЙ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ[1]

Aarne, A. — 311, 320, 329, 343, 344
Агриппа Неттесгеймский — 58, 60
Adametz, L. — 341
Аденет ли Руа — 249
Asbjoernsen, P. C. — 215, 346
d'Acqui, Jacopo — 188
Алексеев, М. П. — 312
Aly, W. — 317, 318, 344
Альдрованди, (Aldrovandi, H.)—121, 294
Альсдорф, Л. — 348
Alois, St. — 120
d'A[u]lnoy, M. C. — 120, 327
Amati, Girolamo — 18
Anderson, W. — 344
Андреев, Н. П. — 311, 329
д'Анкона, А. — 29, 153, 188, 224, 266, 339
Антонин, св. — 67
Антонович, В. — 167, 179
Аполлодор — 302
Апулей — 3, 217, 274
Арджи-барджи — 105
Аретин, Петр — 3
Ариосто, Л. — 24, 254, 255—257, 355
Аристов, Н. Я. — 309
Аристотель — 263
Armannino di Bologna — 274
Arsenie, T. M. — 319
Асколи, Г. И. — 69—70, 266
Афанасий Никитин, см. Никитин, Афанасий
Афанасьев, А. Н. — 3, 30, 47, 57, 60, 64, 88, 91, 103, 112, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 136, 142, 151, 152, 155, 156, 159, 160, 162, 163, 168, 177, 194, 195, 203, 223, 272, 289, 298, 299, 303, 311, 313, 327, 339
Бэзиле, Дж. — 27
Бакунин, М. А. — 293
Банг, А.-Х. — 196
Баранников, А. П. — 351
Barącz, K. S. — 313
Barberino, F. — 274
Бартоломеи — 17, 74
Bastian, A. — 289, 342
Бахар-и Даниш — 250
Бахофен, И. — 126, 265, 269
Бедье, Ж. — 292, 338, 344
Безобразова, С. — 293
Беляев, И. В. — 155, 159
Бенфей, Т. — 31, 47, 88, 183, 208, 215, 217, 218, 219, 264, 267, 270, 271, 282, 283, 289, 308, 326, 327, 330, 339, 340, 342
«Беовульф» — 46
Берже де Ксиврей, (J.) — 88, 294
Бернарден де Сен-Пьер — см. Сен-Пьер, Бернарден
Бернардин, св. — 9
Берни, Ф. — 24
Бернони, (D. G.) — 128
Бессонов, П. А. — 42, 285
Bigaudet, P. — 227
Beal, S. — 227
Blade, J. F. — 337
Бобров, В. А. — 328
de Beauvais, Викентий — 67
Beauvois, E. — 337

[1] Имена исторических лиц, упоминаемых Веселовским в качестве литературых персонажей, см. в «Указателе персонажей».

Боккачьо, Д. — 20, 67, 76, 159, 183, 233, 354
Бокль, Г.-Т. — 263, 264, 266
Bolte, J. — 318, 320, 321, 337, 338
Bolza, G. B. — 16
Бопп, Ф. — 308
Borghini, V. — 153
де Борн, Бертран — 264
Бохарт, С. — 88, 293
Braga, T. — 339
Браун, Ф. А. — 265
Браун, Ю. — 1, 126, 272—273, 344
Бреаль, М. — 1, 272, 273
Brunetière, F. — 344
Bruyère, L. — 338
Бругманн, К. — 193, 194, 197, 202
Брут, Ю. — 95
Буало, Н. — 294
Бугге, С. — 196
Будде, Е. Ф. — 339
Булгаков, Ф. И. — 348, 350
Булич, С. Н. — 308
Буслаев, Ф. И. — 91, 150, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 284, 297, 339
Bülow, W. — 343
Burton, R. F. — 234, 235, 236, 348
«Бхагават-пурана» — 140
Бюрнуф, Эмиль-Луи — 84, 93, 293
Бюффон, Ж. — 92

Waitz, Th. — 86, 289, 342
Валявец, М. — 209, 331, 333
Weil, G. — 234
Ваккернагель, В. — 126, 339
Вебер, А. — 97, 241, 242, 308, 327, 340, 350, 353
Vegezzi, Ruscalla — 69
«Веды» — 51, 88, 89, 90, 92, 93, 98, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 122, 262, 290, 291
Венгеров, С. — 351
Верга, Д. — 301
Wesselski, A. — 340, 342, 343, 344
Видаль, Пьер — 66
Widter, G. — 1, 19, 20, 25, 27, 31, 33, 61, 62, 64, 282, 299
Викентьев, В. М. — 321, 340, 341, 346, 353
Виллани («Croniche di G. M. e F. Villani») — 73
Wilmotte, M. — 344
Winkler, H. — 343, 344
Вислиценус, Г. — 59
Владимир, кн. — 120
Владимирцов, Б. Я. — 308, 344, 353
Wójcicki, K. W. — 313
Völuspa — 193
Вольнер — 202
Wolf, A. — 1, 19, 20, 27, 31, 33, 279, 299
Wolf, J. W. — 200, 202, 214
Вольф, Ф. — 27
Voragine, J. — 68, 170, 189

Habicht, M. — 234
Гаврилов, А. И. — 189
Hagen, F. — 234
Gaidoz, H. — 337, 344
Hasdeu, B. P. — 192, 195
Галлан, А. — 231—257, 347—355
Hahn, J. G. — 131, 212, 214, 338
Гарибальди, Д. — 299
Harou, A. — 337
Hartland, E. S. — 321
Гартман фон Ауэ — 67
Гартунг, И. А. — 1, 272
Гварнерио — 301
Гезиод — 106
Гейне, Г. — 94
Гелинанд (Elinando) — 76.
Gemeticensis, W. — 76
Генрих Мейссенский—см. Фрауенлоб
Георгий, св. — 120
d'Herbelot de Molainville, B. — 200
Gerland, G. — 86, 289, 340
Геродот — 159, 186, 187, 311, 316, 317
Herrmann, P. — 344
Hertel, J. — 344
Herzberg, W. — 339
«Gesta Romanorum» — 67, 170
Гильфердинг, А. Ф. — 144
Гинцбург, Д. Г. — 350
Гиргас, В. Ф. — 349
Гнатюк, В. — 329
Gower, I. — 223

Gaudefroy-Demombynes, M. — 319
Голицын, Н. Н. — 351
Головацкий, И. Б. — 313
Головацкий, Я. Ф. — 116
Golther, W. — 344
Hommel, F. — 341
Гомер — 38 — см. также «Илиада»
Гонценбах, Л. — 131, 153
Горо Дати — 73
Горстер, А. — 349, 353
Гоцци, К. — 27, 299
des Grandes, Ch. — 344
Gras, L. P. — 337
Graf, A. — 329
Graf, W. — 309, 312
Графенауэр, И. — 334
Гримм, Г. — 280
Гримм, Я. — 4, 7, 9 28, 53, 135, 197, 270, 271, 274, 276, 277, 280, 289, 290, 322, 324, 325, 327, 334, 337
Гриммы, братья — 31, 62, 63, 74, 120, 133, 142, 182, 204, 213, 225, 262, 263, 266, 272, 298, 312, 318, 320, 321, 338, 339
Griffis, W. — 337
де Губернатис, А. — 83—127, 128, 222, 289—291, 293, 300, 339, 345
Huet, P. D. — 231, 339, 352
Гюго, В. («Nôtre dame de Paris») — 94
Huon de Bordeaux — 60
Hüssig, G. — 343
Husson, H. — 338

Даль, В. И. — 119
Даль-Поццо, Августин аббат — 74, 77, 78
Dähnhardt, O. — 329, 344
Даниил Заточник — 194
Данилов, Кирша — 302
Даничич, Ю. — 223
Данте, А. — 65, 76, 149, 185, 261
Дарвин, Ч. — 263
Дашкевич, Н. П. — 328
Деи-Бартоломеи — см. Бартоломеи
Декамерон — см. Боккачьо
«Джангариада» — 53
ди Джованни, В. — 300

Gianandrea — 128
Дитрих, А. — 222, 346
Дмитриев, Д. — 338
Доппельмайер, Ю. В. — 344, 350, 351
Драгоманов, М. П. — 167—184, 313—315, 344
Drews, A. — 343
Dunlop, J. C. — 188, 263, 264, 339
Дюрер, А. — 127

Еннана, писец — 215, 346
Ehrenreich, P. — 344
Erman, A. — 340
Ершов, П. П. — 120
Euling, K. — 344

Жданов, И. Н. — 202, 309
Жирардэн из Амьена — 249
«Jaufre» — 66
Жуковский, В. А. — 29, 282

Занд, Ж. — 337
Saubert, B. — 343
Зеленин, Д. К. — 311
Зелинский, Ф. Ф. — 340
Зендавеста — 98, 262
Siecke, E. — 343
Зимрок, И. К. — 153
Зотанбер — см. Зотенбер
Зотенбер, Г. — 237, 243, 347, 352, 353

Иван Грозный — см. в «Указателе персонажей»
Игнатий з Никловиц — 167, 313
«Илиада» — 105, 106
Imbriani Vittorio — 71, 72, 128, 131
Иоанн Златоуст — 175
Иоанн Креститель — 72, 73
Иовий, Павел — см. Павел Иовий
Ispirescu, P. — 319
Jensen — 344

Cadic, F. — 337
Казадаев, В. А. — 350
Casetti, A. — 128
Казотт, П. — 243

«Калевала» — 46, 98, 223
«Kalilag und Damnag» — 327
de Cara, P. — 339
Караджич, Вук — 197, 208, 209, 234, 330, 331, 333, 334, 336
Кардуччи, Д. — 130
Карл Великий — 6
Карнаухова, И. В. — 311
Carnoy, E. H. — 337
Кассий, Лонгин — 95
«Ката-Сарит-Сагар» — 252
Katona, F. — 319
Katona, Louis — 256
Катулл (C. Valerius) — 81
Келлер, В. — 300
Keller, O. — 339
Келер, Р. — 1, 17, 27, 31, 33, 151, 159, 168, 212, 222, 280, 295, 334, 339, 344
Kelly, W. K. — 284
Kincaid, C. A. — 306
Киперт, Г. — 105
Киреевский, П. В. — 42, 312
Кирпичников, А. И. — 349
Кирхгоф, Г. В. — 151
Кирша Данилов — см. Данилов, Кирша
Клеопатра — 95
Клингер, В. П. — 302, 316, 317, 328, 344
Cloëtta, W. — 344
Clouston, W. — 240, 316, 317, 344
Knust, H. — 1, 19, 25, 279, 299
Coelho, F. — 339
Кокс, Г. В. — 84, 293, 338, 339
Коллинс, С. — 149, 150, 151, 154, 155, 158, 160, 311, 312
Коллонтай Г. — 184
Колосов, М. — 314
Кольбер, Ж. Б. — 236
Колмачевский, Л. — 204—207, 303, 322—329
Комаров, М. = 339
Компаретти, Д. — 266, 339
«Конек-Горбунок» — 120
Conent, M. P. — 344
Konsiglieri-Pedroso, Z. — 339
Coronedi — Berti, C. — 128
Коропчевский, Д. А. — 94
Кортес, Фердинанд — 95
Корш, В. Ф. — 349
Коскен, Э. — 202, 212—230, 319, 337—346, 348, 354, 355
Коссэн де Персеваль, Ж. Ж. — 234, 243
Костомаров, Н. И. — 67, 180, 314
Котляревский, А. — 339
Krappe, A. — 344
Krauss, Fr. S. — 208—211, 330—336
Крейцер, А. — 2
Крек, Г. — 209, 330, 334, 338
Кремниц, М. — 191—203, 223, 319—321, 345
Krohn, K. — 329, 343, 344
Crusius — 340
Крылов, И. А. — 120
Крымский, А. — 349, 353
Kubín, J. — 318
Кудрявцев, П. Н. — 264, 265, 266, 281
Кузьмин, И. П. — 354
Кулиш, П. — 180, 313
Cumbiagi, Gaetano — 73
Kuhn, A. — 1, 83, 89, 90, 266, 272, 273, 290, 338

Лавр, св. — 120
Ламанский, В. И. — 308
Ланг, А. — 220, 329, 342, 344
Landes, A. — 226
Langlois, E. — 344
Лафайет, М. М., гр. — 352
Лэфонтен, Ж. — 62
Лахмэн, К. — 135
Leveque, E. — 339
Levi, Джузеппе — 151
«Legenda aurea» — 170
Леже, Л. — 318
Leyen, F. — 342, 344
Леннрот, Э. — 234
Lenorment, F. — 341
Леонтьев, П. М. — 262, 265
Лескин, А. — 193, 194, 197, 202
Lessmann, M. — 343
Lefèvre, A. — 338

Либрехт, Ф. — 27, 188, 204—205, 263, 264, 266, 267, 269, 271, 295, 297, 322, 327, 339
Linnig, F. — 343
«Liombrune» — 27
Lippi, L. — 223
Литтман, Э. — 344, 348
Лобода, А. М. — 302
Лойола, И. — 64, 65
Локман — 354
Лувуа, Ф. М. — 236
Луллий, Раймонд — 98
Luzel — 224, 309
Лэн, Э. В. — 234, 235, 236, 347, 350
«Любовь к трем апельсинам», см. Гоцци, К.

Маврикий, св. — 120
«Мадан Камараджи Кадай» — 239
Майков, Л. Н. — 149, 163, 295, 296, 308, 310
Макдональд, (D. B.) — 347, 348, 351, 352
Macculloch, J. A. — 329
Максимович, М. — 313
Мангардт, В. — 87, 88, 196, 289, 293, 338
Мандельштам, И. — 194
Mantovano, Battista — 73
Мардрюс, Ж. — 348, 350
Марино, С. С. — 300, 302
Мария Николаевна, вел. кн. — 261
Marquart, J. — 341
Марр, Н. Я. — 263, 283, 340, 344
Мартин, св. — 120
Martino, P. — 351
Марцелл, Л. У. — 4
Marshall, J. — 340, 341
Maspero, G. — 340
Maspons y Labros, F. — 225
Масуди, А.-А.-Х. — 241
Meyer, E. — 338
Meyer, G. — 303, 335, 339
Мейер, П. — 173
Менаж (G.) — 117, 294
«Мерзебургские заклинания» — 3, 6, 7, 9, 274
du Meril — 337
Мефодий — 179
Микель Анджело Буонаротти младший — 4
Миклошич, Ф. — 119
Миладиновци, Д. и К. — 174
Миллер, Вс. — 206, 315, 324, 326, 344, 349
Миллер, О. Ф. — 71, 327, 339
Милль, Д. С. — 263
Миловидов, Ф. — 328
Минаев, И. П. — 137—148, 154, 304—308
Minucci, P. — 223
Михаил, св. — 120
Мишле, Ж. — 80, 288
Могилянский, Я. — 310
Мольер, Ж. Б. — 294
Моммзен, Т. — 269
de Montodon — 66
Мордовцев, Д. Л. — 313
Морлини, (G.) — 34, 183, 184, 315
Мурэтори, Л. — 2, 273, 274
«Muspilli» — 16
Muston — 80, 288
Мюлленгоф, К. — 135, 204, 322, 325, 327
Müller, F. W. K. — 341
Мюллер, М. — 1, 56, 83, 89, 90, 191, 271, 272, 273, 284, 290, 338, 339
Мюллер, Фр. — 334
Murko, M. — 344

de Natalibus P. — 67
«Неистовый Роланд» — см. Ариосто
Нёльдеке, Т. — 348
Немцова, Божена — 202
Neri — 299
de Nerval, G. — 337
«Нибелунги» — 46, 95, 105
Никитин, Афанасий — 307
Никифоров, А. И. — 320
Nowosielski, A. — 312
Нонн — 201

Obert, F. — 319
Овидий — 268
Ольденбург, С. Ф. — 306, 308, 342, 344, 350, 353

Ончуков, Н. Е. — 311
Orain, A. — 337
д'Орбини — 339
Орлов, А. С. — 354
Павел Диакон — 188
Павел Иовий — 121, 294
Паганини — 17
Пальмер, Э. Г. — 237
Пантелеев, Л. Ф. — 307
Панцер, Ф. — 74
«Панчатантра» — 183, 208, 216, 242, 250, 264, 270, 289, 327, 330, 339, 341
Папанти, (G.) — 149
Парис, Г. — 154, 221, 295, 297, 317, 329, 337, 338, 339, 344
Парис, П. — 204, 322, 327
Партицкий, О. О. — 113
Passavanti, Jacopo — 274
Pauli, J. — 163
«Пентамероне» — см. Базиле, Дж.
Перкото, Катерина — 78
Перро, Ш. — 213, 231, 337, 351
Petrescu V. — 320
Petrie, Fl. — 340
Петров, Н. И. — 314
Петров, П. Я. — 348
Pieper, M. — 340
Пико де Мирандола — 4
Пикте, А. — 266
Питре, Д. — 128—136, 191, 212, 221, 223, 224, 295—303, 339
Плоль-Гердвигов, Р. Ф. — 209, 331, 333
Ploix, Ch. — 343
Поджио, Д. Ф. — 77, 299
«Подсолнечное царство», былина — 250
Polivka, G. — 318, 320, 321, 327, 338, 344
Поло, Марко — 308
Popescu, N. D. — 320
Попов, А. Н. — 175, 177
Попович, П. — 334
Потанин, Г. Н. — 319, 344
Потебня, А. А. — 59, 194, 327, 339
Прато, Ст. — 185—190, 223, 316—318, 345
Пропп, В. Я. — 320
Prziluski, J. — 354
Пти де ла Круа — 236
Poole, E. S. — 234
Пульчи, Л. — 24
Пуччи, А. — 20, 26, 299
Пушкин, А. С. — 282
Пыпин, А. Н. — 175, 263, 264, 308, 327, 334, 339, 349
de Puymaigre, T. — 224, 339
Пэйн, Д. — 234, 235, 236, 348

Раблэ, Ф. — 76, 94
Радлов, В. В. — 98, 159, 185, 187
«Рамаян и Магабарата» — 105
Рамбо, А. — 222, 346
Ranke, H. — 340
«Raparius» — 151
Reali di Francia — 24
Reinaud — 216
Regnaud, F. — 344
Рёт — 272
Решер, О. — 348
Rittershaus, A. — 344
Rosa, Gabriele — 71, 74
«Ruolantsliet» — 24
Ролстон (Ralston, W. R. S.) — 88, 222, 294, 338
Roeder, G. — 340
«Roman du Renart» — 98, 204—207
Rohde, J. — 340
Rossi, E. — 297
Рохгольц, Э. Л. — 2, 15, 62, 63, 273, 379
Rua, G. — 339
de Rubertis — 69
Рудольф Габсбургский, кронпринц — 334
Рудченко, И. Я. — 110—113, 118, 313, 314
де Руже, Э. — 339
Рыбников, П. Н. — 42, 161, 312, 355

Саббатини, Ф. — 301
Савиньи, Ф. К. — 272
Săinenu, L. — 320
Сакетти — 20, 151

de Sacy, S. — 339, 347
Салье, М. А. — 348, 350, 351, 352, 353
Sebillot, P. — 224, 309, 337
Сен-Пьер, Бернарден — 92
Cénac-Moncaut, T. — 337
Saintyves, P. — 338
Сервантес, М. — 250, 352, 354
Серкамби, (G.) — 254, 255, 256, 309, 355
de Cerny, E. — 337
«Сидди-кюр» — 105, 239, 250, 282, 353
Sydow, C. — 344
Siemeński, L. — 313
Симони, П. К. — 296, 297, 299
Симрок — см. Зимрок
«Синагрипп, царь Адаров и Наливския страны» — 245
«Слово о полку Игореве»— 91, 245
«Слово о Сивилле и о Давиде царе» — 201
Смирнов, А. М. — 329
Соболевский, А. И. — 320
Созонович, И. П. — 344
Solymossy, S. — 344
Сонни, А. И. — 344
«Сорок калик со каликою» — 42, 134, 226, 227
Спасович, В. Д. — 334
Спенсер, Г. — 263
Sperber, A. — 338
Стасов, В. В. — 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 53, 261, 267, 271, 284, 339
Стефан, св. — 120
Страпарола, Д. Ф. — 34, 214, 315
Сумцов, Н. Ф. — 193, 315, 328, 344
Suchier, W. — 224, 344
Sudre, L. — 329

Талмуд — 151, 242
Тассони, А. — 20
Tegethoff, E. — 344
Тейлор, Э. — 94, 289, 342
Teza, E. — 18
Тихонравов, Н. С. — 3
Тоблер, (L.) — 325
Thompson, S. — 321, 343
Thorburn, S. S. — 141
Torrey, Ch. — 352
«Тутинамэ» — 19, 140, 252
«Тысяча и одна ночь» — 31, 62, 140, 183, 231—257, 347—355
Тэн, И. — 263
«Ugo d'Alvernia» — 60, 76—77

Varnhagen, H. — 317

Feist, S. — 341
Feer, Léon — 217, 346
Феоктистов, Е. М. — 295
Фердоуси — 40, 195
Ferraro, G. — 128
Fick, A. — 47
Finamore, G. — 225
Филипп, святитель — 159, 160, 312
Фихрист ан-Недима — 241, 353
Флавий, Иосиф — 183
Фонбун, (E.) — 74
Forke, A. — 344
Франк-Каменецкий, И. Г. — 340, 342
Фрауенлоб (Генрих Мейссенский) — 254, 256
Фрейман, А. А. — 351
Friedrichs, S. — 343
de Vries, J. — 341, 344
Фрир, М. — 148, 308
Frobenius, L. — 340
Фрол, св. — 120
Фрэзер, Д. Д. — 317
Foulet, L. — 329
Fundescu, J. C. — 319

Халатьянц, Г. А. — 223, 319
Хаммер — 347
Ханна, маронит (рассказавший Галлану некоторые сказки из «Тысячи и одной ночи») — 237
Хариванса — 140
«Хезар Эфсанэ», — 241, 242, 246
Хлудов, А. И. — 175, 197
Хоровиц — 348
Хумай, царица — 241
Хюэт — см. Huet P. D.

Царнке, Ф. — 16, 279
Цингерле, И. — 74

Чосер, Г. — 250, 354
Чубинский, П. П. — 197, 203, 223, 309, 314, 319
Чуйко, В. В. — 349
Чулков, М. Д. — 158, 160

Schall, K. — 234
Шапкарев, К. — 223
Charancey, H. — 133, 194
«Шах-Намэ» — см. Фердоуси
Шварц, В. — 2, 94, 273, 290, 338
Шейковский, К. — 313
Шелгунова, Л. П. — 349, 350
Шеллинг, Ф. — 38
Шеппинг, Д. О. — 327, 339
Шерер, В. — 283
Шиддикур — см. Сидди-Кюр
Шифнер, А. — 159, 185, 227, 282
Шишмарев, В. Ф. — 351
Шлейхер, А. — 202, 272
Шнеллер, Хр. — 16, 17, 19, 20, 25, 27, 29, 31, 33, 39, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 70, 71, 72, 74, 77, 78, 79, 80, 282, 299
Chauvin, V. — 318, 347, 348, 349, 352, 353, 354
Шопенгауер, А. — 233
Schott, A. — 319
Schot, A. — 319
Шотт, В. — 194, 196
Staufe, L. A. — 319
Stauff, P. H. — 343
Штейнталь, Г. — 271, 338
Stucken, Ed. — 343
Schullerus, A. — 320

Щепкин, Д. — 339
Щербатский, Ф. И. — 308
Щапов, А. П. — 11

«Эддэ» — 46, 86, 91, 99
Эзоп — 97; см. также указатель персонажей
Эрленвейн, А. А. — 118, 123, 311
Эстерлей, Г. — 87, 88, 151, 163, 289
Эструп, И. — 347, 348, 349

Юлий Цезарь — 95
Юльг, Б. — 88, 294

Ягич, И. В. — 67, 168, 209, 331, 333, 334, 335
Jacobs, J. — 344
Яков, св. — 120
Якушкин, Е. И. — 163.

УКАЗАТЕЛЬ ПЕРСОНАЖЕЙ

Абу-Сомейка — 244
Августин, св. — 18, 280
Авдотья Лиховидьевна — 302
Авель — 182
Авраам — 198
Аврора — 91, 92—93, 107, 121, 122, 123, 124, 125
Агата, св. — 13, 278
Агрентина — 76-77, 287
Адам — 182
Адисеша, царь змей — 239
Адриан, император — 150
Азраил, ангел смерти — 183
Айтинаула — 144
Agni — 151
Aigres (Aigres de l'Aimant) — 188
Акир — 176—177, 243—245, 349, 354
Актеон — 126
Аладдин — 236, 237, 243, 350, 352
Александр Македонский — 88
Алеша Попович — 119, 120
Али-Баба — 236, 237, 352, 353
Альвис, карлик — 91
Амадис — 231, 352
Амис, поп — 163
Амур — 79, 235
Анадан — см. Надан
Ангана — 79, 81
Angostena, король — 26
Анна, св. — 198, 200
Антония — mona («Tancia» Микель Анджело Буонаротти Младшего) — 4—5
Анубис — 126, 183
Аполлон — 36
Ассур — 244
Астульф, рыцарь (у Серкамби) — 254
Астульф, король (у Ариосто) — 255—256
Баба-яга — 196
Basin, вор (в сказке о Карле Великом) — 155
Балдак — 120
Бальдер — 6, 7
Барма — 156
Батый — 53
Бедраддин — 233
Bergostanö — см. Bregostanö
Берин — 188
Берта — 19, 77, 80, 81, 92, 280
Бефана — 71
Бланше, петух — 206, 323
Богородица — см. Мария дева
Бодисатва — 252, 253
Брамадатта — 252
Bregostanö — 79
Будда — 215, 216, 226, 227—229; см. также Гаутама — Будда.
Busujoku, царевич — 195
Буняк, людоед — 178
Бурзо-Беке-Цаган — («Джангариада») — 53, 54
Бхāнāри-Кава — 144, 145, 147
Бхия, силач — 146

Вадиус — 294
Вайсинги, змей — 144, 148
Валентин, св. — 65
Валленштейн — 150
Вальтер Аквитанский — 75
Варлаам — 39, 227—229, 345
Василий бессчастный — 120, 168
Василий королевич — 223
Василий, св., Кессарский — 175, 176
Василий Михайлович, царь — 250—251
Велва — 201, 318

Венера — 36, 37,
Венера, св. — 136, 295
Вигилий, св. — 65
Викрамачандра, камаонский царь — 143
Victor La Fleur — 224
Вильгельм I, король — 131—132
Вильгельм II, король — 131—132
Вильгельм Оранский, св. — 76, 287
Виринаула — 144
Вишну — 183
Владимир, кн. — 45, 53, 134, 178, 180, 181, 230
Водан — 6
Вольга — 144
Вритра — 104, 107, 108

Гавриил, архангел — 183
Гаген — 95
Галатея, нимфа — 94
Ганелон, 109
Гаруда, птица — 183
Гарун ар-Рашид — 232, 242
Гаргамелла — 94
Гаргантюа — 94
Гаутама — Будда — 40, 227
Гвидо ди Матойя — 76—77, 287
Гейкар — см. Акир
Гекэта — 126
Гела — 126
Георгий, св. — 197, 221
Геркулес (в итальянской рукописной повести) — 26
Главк — 302
Горшеня — 152—153, 161, 164, 311
Джиллиана — 353
Григорий Великий, папа — 67
Гроздий, св. — 194
Гульельмо (в романе «Ugo d'Alvernia») — см. Вильгельм Оранский, св.
Гунтрам, король — 188, 189

Давид, царь — 201
Данава — 252
Дерпâни-борâ — 139, 144
Диана — 126
Девапутра — 227—228
Девгений — см. Дигенис
Джафар — 242
Джилли'ада — 353
Джокондо — 255, 256
Дигенис — 245
Димитрий, московский посол — 121
Диназад — 241
Диоклитиан — 197
Domenedio — 8
Дон-Кихот — 352, 354
Дроин — 205, 323
Дудакела, царица — 144
Дуламанрвал — 147
Дунай, богатырь — 44, 45, 51
Дюк — 230

Емеля — 119, 123, 124
Еруслан Лазаревич — 112; см. также Уруслан
Ecia — 71, 72
Eshigäldi, вор — 159

Jean des Entommeurs — 76

Залазарь — 40, 60
Заль-Зер — 40
Зевс — 36, 106
Зейль-аль-Аснам — 236
Зеленый царь — 60
Зикинген, Франц — 127
Зигфрид — 95, 105
Zuam Valleut — 25
Зобейда — 242

Иван (в сказках) — 112, 122, 123
Иван, вор — 159—160
Иван Васильевич, царевич — 251
Иван Грозный — 149—166, 187, 188, 223, 252, 309—312, 316
Иван-дурак — 55, 62, 90, 120, 123, 124
Иван, русский солдат — 197
Иван-царевич — 90, 101, 123
Иельбеген — 45
Изенгрим — 326, 327
Ильзан, монах — 76
Илья Муромец — 45, 53, 120, 252, 253, 254, 355
Илья пророк — 193

Илья-швец — 178
Иляна, мудрая — 192
Индра — 104, 107, 108, 124, 144, 148, 228
Иоанн Креститель — 15, 73, 279, 286
Иоанн, пресвитер — 229
Иоанн, св. — 18, 30, 63, 197, 280
Иоахим, сенешаль — 198
Иосаф — 39, 227, 228—229, 345
Иосиф, прекрасный — 42, 68, 134
Иосиф, св. — 30
Ирем — 241, 353
Ирод, царь — 12
Иштар — 340
Июда (в румынской коляде) — 197

Каин — 182, 185
Kalenberg — 151
Калин-царь — 53
Калусаукели — 143
Кальяначаида, камаонский царь — 143
Камар ал-Акмар — 246
Камерий, царь этрусков — 35
Карл Великий — 84, 109, 154, 155, 188
Касьян Михайлович («Сорок калик со каликою») — 134, 226
Касьян, св., Римлянин — 175, 177
Квазимодо — 94
Кейкаус — 40
Киприан, св. — 12—13, 277
Киркоус — 40, 60
Китоврас — 80, 81, 161, 163, 218, 223, 270, 289, 338
Clavileño — 250, 354
Котома — 122
Коччи, царь — 240
Кришна — 105
Куллерво — 223
Ксанф — 163

Лавр — 119
Лаврентий, св. — 189, 318
Лаэрт (в итальянской новелле) — 35—37
Лиса-Патрикеевна — 103
Литарт — 205, 323
Лойола, Игнатий — 184
Лонгин — 9, 277
Лоэнгрин — 79
Людовик XV — 151

Магабарата — 105
Мадонна — см. Мария, дева
Мадхи, пастух — 148
Мазепа — 179
Маландрах Ибрагимович — 88
Малусаи, царь — 147
Манвалы, братья — 144
Манфред, король — 255
Мария, дева — 7, 8, 12, 14, 24, 30, 74, 122, 276, 277, 278, 286
Марко богатый — 168, 169
Марья Лиховидьевна — 251
Марс — 36
Марцелл — 189
Марья, падчерица — 122
Махары — 146
Мелисса — 35—37
Мелюзина — 79
Меркурий — 36
Messner — 19
Месрур — 242
Минерва — 36, 37
Минос (в романе «Ugo d'Alvernia») — 77, 287
Михаил («Михаил и золотые ворота») — 178—181, 315
Михаил, архангел — 199
Михайла Касьянович («Сорок калик со каликою») — 134, 226—227
Михаил Потык — см. Потык Михаил
Михаил, св. — 9, 18, 123, 277, 280
Могарви, великан — 194
Mundus, отпущенник — 183

Надан — 244—245
Нараяна — 147
Нарцисс — 27
Насрэддин — 151
Natta-Реppa — 71, 72, 285
Нерон — 197
Николай, св. — 174—177, 182, 184, 245, 315
Nullie, дочь императора — 188

Один — 7, 126, 127
Озирис — 340
Олива, св. — 29
Огсо (в тирольских преданиях) — 81
Остолоп, купец — 223
Оттон, герцог — 150
Павлина — 183
Палий — 179
Параскева, св. — 136
Парциваль — 24
Пашол, атаман разбойников — 63
Пенелопа (в итальянской новелле) — 35
Петр, кн. («О Петре и Февронии») — 163
Петр, св. — 8, 9, 18, 64, 183, 184, 190, 276, 277, 280
Петр, царевич — 195, 201—202
Pifferonza — 77
Пилатат Игемон, демон — 274
Полифем — 209, 330
Полиид — 302
Попелюх — 113—115
Потык, Михаил — 133, 134, 226, 227 302, 303
Психея — 79, 217, 218, 235
Пятница, св. — 201—202, 295, 296

Рагнар Лодброк — 163
Рамаян — 105
Рампсенит — 159, 185—190, 223, 309, 311, 316
Ратаначанда, камаонский царь — 143
Резий — 35—37
Рейнгарт — см. Ренар
Ренар — 98, 135, 204—207, 322—327
Ринальдо из Асти — 67, 285
Роза — 199
Роланд («Песнь о Роланде») — 24, 84
Рона — 86
Рудрачандра, камаонский царь — 143
Руслан — 40
Рустан — 40

Сабур, царь — 246
Садко — 43
Сайма — 143
Сакра-Раджа — 228
Сакьямуни — см. Будда
Саладин — 242
Сальванель — 80—81
Санчо Панса — 354
Сарсилио — 26
Сауны — 146
Сварнеши царя дочь — 239
Святогор — 253, 355
Севастьян, св. — 12
Segeamoro, принц — 33
Секунд, бл. — 189, 318
Сеннахерим — 245
Сенхариб — 243—245; см. также Синагрипп
Сенька (в русской сказке) — 187
Септимий — 35—37
Середа, св. — 201—202
Сивилла — 196, 201
Сигфрид — см. Зигфрид
Сизиф — 197
Сикст, св. — 8, 189, 276, 318
Сильверио — 78
Сильвестр, св. — 18, 280
Симас — 241, 242, 245, 353
Siminokü, сын служанки — 195
Синагрипп, царь — 175, 176, 177, 245; см. также Сенхариб
Синдбад — 241, 242, 353, 354
Синограф — см. Сенхариб
Синтгунт — 6
Skaraoski, черт — 197
Соловей Будимирович — 44
Соловей Разбойник — 45
Соломон, пророк — 232
Соломон, царь — 161, 163, 218, 223, 247, 270, 289, 338
Стефан, св. — 9, 88, 277
Сунна — 6
Супра-Будда — 227
Сын-Ваю, гений — 252

Тамерлан — 150
Таммуз — 340
Тана — 45
Танчия — 5
Теофан — 174—175

Терезина — 132
Тиберий II, император — 188
Тина — 5
Тир — 302
Тор — 91
Торстейн, норманн — 76, 287
Тристан — 24, 240
Троян — 91
Турстин — см. Торстейн

Удхьяни-мāлā — 144, 147, 148
Ugo d'Alvernia — 76—77, 287
Уллисс (в итальянской новелле) — 35
Уруслан Залазаревич — 60
Утренняя Заря, царица — 201—202

Фантина, фея — 79—80, 81, 288
Фануил, император — 198—199, 200, 201, 320
Фарза — 241, 242, 353
Феврония («О Петре и Февронии») — 62, 163
Фенри, волк — 193
Феодор, сын Ивана Грозного — 252
Феоктирист, митрополит — 176—177
Филипп, император — 188, 189, 190, 318
Фолла — 6
Фома Беренников — 120
Фомка — 160
Фрейя — 59, 92
Фридрих II — 132, 153—154, 229
Фрол — 119
Фрюа — 6
Хейкар — см. Акир
Христос — 2, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 18, 74, 177, 183, 274, 276, 277, 278, 280, 286
Христофор, св. — 68

Целий — 35—37
Цербер — 126
Цирцея (в итальянской новелле) — 35

Четверг, св. — 201—202

Шабарша — см. Шибарша
Шахземан — 232, 256
Шахрияр — 232, 233
Шеме ан-Нахар — 247
Шехерезада — 232, 233, 241, 242, 252, 348, 352,
Шибарша — 155—158, 161, 164, 187
Шидди-Кюр — см. Сидди-Кюр
Шимас — 353
Ширазад — 241

Eguana — см. Ангана
Эдип — 67, 272
Эзоп — 163, 244
Эккерих — 155
Элегаст, вор — 155
Эндо — 120
Enguana — см. Ангана
Эней (в романе «Ugo d'Alvernia») — 76, 287
Эсмеральда — 94

Юлиан, св. — 12, 65, 66—69, 285

Ян, божество — 35, 36
Ясада — 227—229
Ясат, попович — 110—112, 113, 114, 115